تجديد الفكر الإسلامي

محمد إبراهيم الكتاني — محمد العربي الخطابي

عبد الله بن عبد المحسن التركي — أحمد الخمليشي

محمد فاروق النبهان — محمد المنوني

جمال الدين العلوي

أعمال الندوة التي نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود

للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية

أيام 4 ـ 5 شعبان 1407 الموافق لـ 3 ـ 4 أبريل 1987

2

مؤسسة

الملك عبد العزيز آل سعود

اهداءات ١٩٩٤
المملكة العربية
السعودية

تجديد الفكر الإسلامي

* **التجديد في الفكر الإسلامي** (ندوة)
* **مجموعة مؤلفين**
* الطبعة الأولى، **1989**
* الناشر: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود
المركز الثقافي العربي

ندوات مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود - 2

تجديد الفكر الاسلامي

محمد ابراهيم الكتاني — محمد العربي الخطابي

عبد الله بن عبد المحسن التركي — أحمد الخمليشي

محمد فاروق النبهان — محمد المنوني

جمال الدين العلوي

أعمال الندوة التي نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود

للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية

أيام 4 - 5 شعبان 1407 الموافق لـ 3 - 4 إبريل 1987

مؤسسة

الملك عبد العزيز آل سعود

كلمة الاستاذ ادريس السلاوي
المتصرف المنتدب للمؤسسة
بمناسبة انعقاد ندوة "تجديد الفكر الاسلامي"

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على نبيه الكريم،

سيداتي ، سادتي

إنه لمن دواعي الشرف والغبطة أن يلتئم هنا ومن جديد هذا الجمع الكريم من العلماء والباحثين والمثقفين والمسؤولين ضمن حلقة جديدة من حلقات ندوات «تجديد الفكر الإسلامي» التي أصبحت بهدى من الله إحدى السنن الحميدة التي جرى عليها عمل هذه المؤسسة.

إن الجهد الفكري والثقافي الذى يمثله هذا اللقاء العلمي ليندرج في صلب التوجيه النير لصاحب السمو الملكي الأمير عبدالله بن عبد العزيز مشيّد هذه المؤسسة وراعيها. ذلكم التوجيه الذي يستمد أصوله من إيمان سموه ورغبته في أن ينبعث ويعظم الإشعاع الفكري والحضاري لهذه الأمة حتى تصل حاضرها بماضيها المجيد . كما يندرج كذلك في الخط القويم الذي تسير عليه المملكة المغربية تحت رعاية أمير المؤمنين صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني نصره الله وأيده، ذلك الخط الذي جعل هذه البلاد الطيبة تستعيد مكانتها كإحدى أهم قلاع الإسلام في هذه الربوع.

وإن تواتر هذا النشاط العلمي والثقافي ليدل على متانة العلاقات الأخوية الراسخة بين المملكتين الشقيقتين العربية السعودية والمغربية وبين عاهليهما صاحب الجلالة الملك فهد بن عبد العزيز وصاحب الجلالة الملك الحسن الثاني أدام الله نصرهما.

حضرات السادة الكرام: إن موضوع هذه الندوة المتمثل في مسألة «تجديد الفكر الإسلامي» موضوع ثري ونابض بالحياة، وهو في ذلك يستوحي غناه من حيوية الدين الإسلامي الحنيف الذي حث على التفكير المتجدد الوثاب. إن التجديد، في إطار الدين الإسلامي الحنيف، كما فهمه السلف الصالح وكما نفهمه اليوم هو عودة وإحياء للمبادىء الصحيحة التي قام عليها صرح الإسلام ورجوع إلى المعاني السامية التي يتضمنها الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة. والعودة هنا بمعنى الأخذ بالدين ضمن حياة متجددة ومستأنفة، بحيث تقام حركة الفكر والمجتمع على التذكر المتجدد لسنن الله وحدوده وتتم مواجهة تحديات العصر في ضوئها. وسننعم إن شاء الله على امتداد يومين بفضل الأساتذة الأجلاء الذين لبوا دعوتنا، بلحظات نادرة يتألق فيها الفكر مستجيباً لدواعي الصحوة الإسلامية المرجوة.

وإن المؤسسة التي تلتزم بموضوع «التجديد في الفكر الإسلامي» كمحور مركزي لنشاطها الثقافي سوف تقوم بطبع أعمال هذه الندوات حتى يعم خيرها وينتشر. ومن منطلق نشر الثقافة الإسلامية سيتواصل العمل إن شاء الله للمساهمة في تزويد جمهور الباحثين بأدوات العمل الضرورية من كتب إسلامية ودراسات عن العالم الإسلامي وواقعه الحضاري والتاريخي والاجتماعي وتنظيم ندوات ولقاءات علمية تنير الطريق وتفيد كل المهتمين.

وفي الختام اسمحوا لي أن أرحب بكم جميعاً، وأن أؤكد شكري الجزيل لكافة الأساتذة والعلماء الأجلاء الذين يساهمون في أعمال هذه الندوة:

ـ الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركي: مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الذي تفضل بالإشراف العلمي على هذه الندوة فهيأ لها الورقة العلمية ولم يبخل علينا بسديد رأيه وتوجيهاته طيلة مدة إعداد هذا الملتقى الفكري.

ـ إبراهيم الكتاني: عضو أكاديمية المملكة المغربية.

ـ فاروق النبهان: مدير دار الحديث الحسنية.

ـ محمد العربي الخطابي: عضو أكاديمية المملكة المغربية ومدير الخزانة الحسنية.

ـ محمد المنوني: المؤرخ والمدير السابق للخزانة الحسنية.

ـ أحمد الخمليشي: أستاذ القانون بجامعة محمد الخامس.

ـ جمال الدين العلوي: أستاذ الفلسفة العربية الإسلامية لجامعة محمد بن عبدالله.

وفقنا الله جميعاً وجعل أعمال هذه الندوة مشاعل تنير الطريق لأجيالنا الصاعدة على درب فكر إسلامي مسؤول واع والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مساهمة الغرب الإسلامي
في تجديد الفكر الإسلامي

الأستاذ محمد إبراهيم الكتاني
عضو أكاديمية المملكة المغربية

لفت نظري وأنا أقرأ ورقة العمل لندوة «تجديد الفكر الإسلامي» أنها أوردت في نماذج من المجددين المفكرين في تاريخ المسلمين القديم والحديث ثمانية أسماء ليس منهم من الغرب الإسلامي سوى ابن خلدون مع أن الغرب الإسلامي أنجب من المجددين الفكريين الكثيرين لا ينبغي إهمالهم عند الحديث في هذا الموضوع، وسأكتفي بالإشارة إلى ثلاثة منهم :

1 ـ عبدالله بن ياسين : الفقيه السوسي الذي طلب منه حجاج إفريقيا الغربية أن يصاحبهم إلى ديارهم ليعلمهم شعائر الدين، وبعدما ذهب معهم أراد منهم أن يتعلموا ويطبقوا الشعائر الدينية، وكانوا لا يطبقونها فرفضوا؛ ورفض أن يبقى معهم. فانفصل عنهم وآوى إلى جزيرة يعبد الله، وجعل المؤمنون يأوون إليه إلى أن تكوَّن عنده ألف من المؤمنين المستعدين لتطبيق الشريعة الإسلامية؛ فخرج يجاهد بهم. وأسس أعظم دولة إسلامية مثالية لا في المشرق ولا في المغرب جمعت بين إفريقيا الشمالية وإفريقيا الغربية وأوروبا المسلمة (الأندلس الإسلامية في ذلك الوقت) وقاد بطلها يوسف بن تاشفين معركة الزلاقة التي زادت في عمر الأندلس

أربعمائة سنة. وحديث عبدالله بن ياسين في كتب التاريخ لا أطيل به.

2 ـ **ثانيهم أبو محمد بن حزم**: وهو أول واضع لعلم تاريخ الأديان النقدي المقارن في الإسلام والمسيحية في موسوعته «في الملل والأهواء والنحل» التي ترجمها إلى الإسبانية القس المستشرق آسين بالاسيوس، وتناول في مقدمة تقع في واحد وسبعين صفحة تاريخ الأديان المقارن في الإسلام والمسيحية. وتكلم: عن النشأة المتأخرة لتاريخ الديانات في أوروبا المسيحية وعن الأسباب التي ترتبت عنها أسبقية البلاد الإسلامية في هذا الميدان؛ وانعدام هذه الأسباب في أوروبا المسيحية في القرون الوسطى ويجعل آسين بالاسيوس تقسيم ابن حزم لمواقف البشرية من قضية الديانة أكبر دليل على انتظام تفكيره وسعة اطلاعه: فقد قسم ابن حزم الناس من حيث موقفهم من أمر العقيدة إلى ستة أقسام ـ بحسب بعدهم أو قربهم من الإسلام ـ وهي:

1 ـ شك السفسطائيين الذين ينكرون الحقائق.

2 ـ إلحاد الفلاسفة الذين ينكرون الإله الخالق ويقولون إن العالم قديم وليس له مدبِّر.

3 ـ كفر الفلاسفة الذين يقولون إن العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل.

4 ـ ثنائية الإله التي يقول بها الزرادشتيون والمانويون وتعدد الآلهة الذي يقول به النصارى.

5 ـ توحيد البراهمة والعقليين الذين يؤمنون بوجود إله واحد ولكنهم ينكرون النبوة والملائكة.

6 ـ توحيد اليهود ومن أنكر التثليث من النصارى، ومذهب الصابئة ومن أقر بنبوة زرادشت من المجوس وأنكر ما سواه.

ثم يأتي الإسلام ويرى ابن حزم أنه العقيدة الإيجابية الوحيدة الحق، وبالرسالة المحمدية نسخ الله ما أوحى به من قبل إلى أنبياء بني إسرائيل بما فيهم عيسى الذي يرى ابن حزم أنه نبي مخلوق فحسب، وهو رأي المسلمين فيه. ويؤكد آسين أن المسيحية هي الديانة التي درسها ابن حزم بتوسع ودقة أكثر من غيرها إذ إنه خصها أولاً بالدراسة كديانة تعتبر تعدد الآلهة، ثم درسها كديانة سماوية وكرر آسين الدلائل على سعة اطلاع ابن حزم. ويستعرض آسين بدقة مناقشة ابن حزم لليهودية وكتبها وخصوصاً التوراة، والبراهين العقلية التاريخية التي أوردها إنكاراً لصحة هذه الكتب وإثباتاً للتحريف الذي أدخل عليها مما جعلها مخالفة لما كانت عليه في عهد نزولها، ثم يتوسع آسين في عرض مناقشات ابن حزم للإنجيل والبراهين التي أوردها لإثبات التحريف والتحوير الذي أدخله رجال المسيحية على كتابهم المنزل مثبتاً:

أولاً : التناقض الصريح بين النصوص العبرية في العهد القديم عند اليهود والنصوص المسيحية.

ثانياً: يناقش ابن حزم العقائد المسيحية الإنجيلية بجميع الحجج والمناقضات التي أوردها فيما بعد باحثو القرن الثامن عشر أمثال فولتير، وبولنجبروك وغيرهما. وإنه كان يناقش المسيحية بالطريقة العقلية التي اتبعها الفولتيريون بعد ذلك. ويقول إن الذي يهم المؤرخ في كلام ابن حزم هو ما يثيره حول النصوص التي يستخدمها، وفي هذا الباب نجد أن نقد ابن حزم للمعتقدات الإنجيلية يقوم على سبعين حجة؛ إلى جانب ملئه لفراغ كبير في تاريخ الدراسات الإنجيلية يبلغ القرون. فيقدم لنا مواد ذات قيمة فنية عظيمة. كما ناقش العقيدة التي أبرزها بولس وإليها يعزو ابن حزم التحريف في آراء عيسى الحقيقية. وفي هذا الموضوع الأخير يقول آسين:

لن نكون مبالغين إن قلنا إن ابن حزم كان أول محرك للمدرسة الحديثة الحرة التي ينتمي إليها هاناك وهاش وهوتسمان؛ إذ يتميز كهؤلاء النقاد البروتستانتيين بالتفريق بين الديانة المسيحية الأصيلة وإنجيل بولس الذي يتهمه كما يتهمونه هم أيضاً بأنه أول مشوه لإنجيل عيسى. تلك خلاصة مقتضبة ومركزة للدراسة القيمة التي صدر بها آسين ترجمته لكتاب ابن حزم؛ وقال بروكلمان في «تاريخ الشعوب الإسلامية» عن كتاب ابن حزم إنه كتاب ديني تاريخي عظيم لم يسبق إلى مثله في الأدب العالمي. وقال فيليب حتي في كتيبه «العرب تاريخ موجز» إنه يؤهل مؤلفه لاحتلال مراكز الأولوية بين العلماء الذين عنوا بدراسة الأديان على سبيل النقد والمعارضة (راجع محمد إبراهيم الكتاني «هل أثر ابن حزم في الفكر المسيحي في القرون الوسطى» مجلة «البينة» التي كانت تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الإسلامية بالرباط العدد 2 من السنة الأولى الصادر في ذي الحجة 1381/ يونيو 1962؛ ص. 68 - 87 وقد نشر مترجماً في مجلة هسبريس بالفرنسية). ونجد أثر كتاب ابن حزم عند شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «الجواب الصحيح، في الرد على من بدل دين المسيح». بل وعند أبي حامد الغزالي في «الرد الجميل في إبطال ألوهية المسيح من الإنجيل».

ولعله لا بأس من إشارة خاطفة هنا إلى كتاب الجراح الفرنسي موريس بوكاي الذي أصدره بالفرنسية في باريس، وبالإنجليزية في بريطانيا، وبالعربية في القاهرة وعنوانه العربي هو «القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة»؛ وقد تناول المؤلف موضوعين: الأول توثيق النصوص الدينية اليهودية والنصرانية من جهة والقرآن الكريم من جهة أخرى. وقد تضمن الموضوع الثاني المقارنة بين ما ورد في الكتب الثلاثة المقدسة في الأديان الثلاثة وبين حقائق علم التاريخ الحديث. وتضمن الموضوع الأول حقائق مهمة

تغني ما ورد عند ابن حزم. ويرجع الفضل في لفت نظر الطبيب الفرنسي إلى هذا الموضوع إلى جلالة الملك فيصل رحمه الله؛ فقد كان الطبيب في زيارة للمملكة فاستدعاه الملك وبينما هما على المائدة قال الملك للطبيب أثناء الحديث: لا يوجد اليوم كتاب إلهي محقق الثبوت إلا القرآن وحده. فاندهش الطبيب لما سمع وحمله ذلك على أن يقوم بجولة طويلة حول تاريخ القرآن وترجماته وتفاسيره وتاريخ وترجمات الكتب الأخرى انتهت به إلى كتابة هذا الكتاب ومن ثم إلى إعلان إسلامه. ويتجلى بوضوح من هذا العرض الأهمية البالغة التي لا تقدر لهذا الموضوع الحيوي جداً للفكر الإسلامي مما يدعو للاهتمام بتدريسه للطلبة الناشئين حتى لا يقعوا ضحية تضليل دعاة التنصير الظاهريين والمتسترين الذين ينادون بدراسة النص القرآني دراسة نقدية على غرار ما فعل دارسو التوراة والإنجيل موهمين الدارسين أن الأمر سواء؛ متجاهلين الفرق الشاسع بينهما وهذا ما تنبه له ونبه عليه موريس بوكاي.

هذا ومن المعلوم أن فيما وصلنا من آثار ابن حزم كثير مما هو جديد وثمين مثل «الإحكام في أصول الأحكام» الذي عني محققه الفقيه أحمد شاكر رحمه الله بالتنبيه في فهرسه على كثير من فصوله القيمة. و «المحلى» الذي نوه به سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام رحمه الله، وقال عنه السيد محمد رشيد رحمه الله: «إنني في مأمن من ضياع الفقه الإسلامي إذا طبع كتاب المحلى». وقال لي عنه شيخنا محمد بن العربي العلوي رحمه الله: «لا أعرف فيما ألفه المسلمون كتاباً يقصر القداسة على ما ورد عن الله ورسوله مثل كتاب المحلى».

3 ـ **أما أبو إسحاق الشاطبي**: إبراهيم بن موسى المجتهد المالكي المتوفى سنة 790 هـ / 1338 م؛ فقد أتم ما بدأه الإمام محمد بن إدريس

من وضع علم أصول الفقه؛ واستمر الأصوليون والمتكلمون حوالي ستة قرون بعد الإمام الشافعي عاكفين على ترديد ما قاله الشافعي وشرحه والتعليق عليه إلى أن يبدأ بعض المجتهدين حوالي القرن الثامن الهجري يحومون حول إتمام ما ظهر من نقص في منهاج الشافعي؛ وجاء إتمامه من أقصى الغرب الإسلامي على يد أبي إسحاق الشاطبي في كتابه «الموافقات». قال الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه» ص. 346 الفقرة 230: إن علماء الأصول من لدن الشافعي لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة وما تتجه إليه في جملتها وفي تفصيلها من أغراض ومعانٍ. وإن ذكروا حكماً وأوصافاً مناسبة في بيان القياس أقلوا في القول ولم يستفيضوا فيه لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها لا بأوصافها المناسبة وحكمها. وبذلك كان بيان المقاصد التي جاءت من أجلها الأحكام وارتبطت بها مصالح الناس بالمحل الثاني عندهم. فكان هذا نقصاً واضحاً في علم أصول الفقه لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه، ولقد وجد في العصور الإسلامية المختلفة علماء يسدون النقص ويجلون هذه الناحية في بحوث كتبوها ورسائل دونوها. فكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة، ولابن قيم تلميذه كتابات مستفيضة في شتى كتبه وخصوصاً «أعلام الموقعين عن رب العالمين». وللعز بن عبد السلام في قواعده اتجاه صادق فتجلى جزءاً كبيراً من أغراض الشارع ومقاصده وسار في ذلك خطوات شاسعة ولقد حمل العبء كاملاً وأوفى على الغاية أو قارب. يقول أبو زهرة، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي الفقيه المالكي في كتابه «الموافقات»: «فقد بين مقاصد الشرع الإسلامي بياناً كاملاً وربط بينها وبين قواعد الأصول وتكلم في مقاصد ذلك الشرع على ضوء مصادره وغاياته وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم الأصول وهو الطريق الذي يجب أن يكون» انتهى كلام أبي زهرة. ولا

يخفى ما في هذا العرض القيم الذي قدمه الشيخ أبو زهرة من صورة رائعة عن تظافر جهود هؤلاء الأئمة الأربعة من أعلام تجديد الفكر الإسلامي حول موضوع مقاصد الشريعة؛ اثنان منهم حنبليان شاميان، والثالث شافعي مصري والرابع مالكي أندلسي، وتلك صورة عن وحدة الفكر الإسلامي وجهود الفقهاء المسلمين من مختلف المذاهب ومختلف الأقاليم في تجديده. ومما تنبغي الإشارة إليه هنا أن كتاب «الموافقات» لم ينتشر كثيراً في حياة المؤلف وبعده فبقي الانتفاع به محدوداً. وقد نشر في القرن الماضي في تونس، ولعل الشيخ محمد عبده رحمه الله عرفه هناك عندما زار تونس وقد استفاد من دروسه في التفسير ولفت الأنظار إليه. كما استفاد منه أبو زهرة على نطاق واسع في كتابه «في أصول الفقه» وطبعت «الموافقات» في مصر مراراً ولعله جعل كتاب دراسة في الأزهر. وعرفه الباكستانيون في المدة الأخيرة واعتنوا به وطبعوه هناك وأسسوا معهداً باسم أبي إسحاق الشاطبي وأصدروا دراسة عن الكتاب بالانجليزية. وأصدر الشيخ محمد طاهر بن عاشور رحمه الله، شيخ جامع الزيتونة كتيباً مفيداً في مقاصد الشريعة؛ كما أصدر المرحوم علال الفاسي كتاباً بنفس الاسم.

هذا ولأبي إسحاق الشاطبي كتاب آخر في موضوع التجديد الفكري هو كتاب «الاعتصام بالكتاب والسنة وترك الابتداع في الدين» وهو فيما نعلم أهم كتاب في هذا الموضوع الأساسي في ميدان تجديد الفكر الإسلامي. فقد بين أن المنهين عنه خاص بالميدان الديني فلا يعبد الله إلا بما شرعه أما ما ليس بعبادة فيعتبر بدعة، ومن أهم فصوله الفصل الذي عقده للتفريق بين الابتداع ورعاية المصالح المرسلة التي لم يرد فيها نص.

وقد كان لهذا الكتاب منذ صدوره أثر بالغ في الأندلس ومختلف مناطق المغرب العربي. وفي كتاب «المعيار المعرب عن فتاوى أهل

المغرب» للونشيرسي أصداء لكتاب الاعتصام الذي عرف على نطاق واسع بالأوساط الفقهية استمر إلى حين طبعه في مصر على يد السيد محمد رشيد صاحب المنار حيث تجدد تأثيره في مصر والمغرب والجزائر وذلك موضوع آخر لا يتسع له المقام.

منهج تجديد الفكر الإسلامي

الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي
مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله الذي أنزل قرآناً ناسخاً للجمود الفكري، باعثاً على التفكير، هادياً لحركة التفكير.

الحمد لله الذي أنزل كتاباً لا تبلى جدته، وجعل حظوظ الناس من هذه الجدة بمقدار حظوظهم من التفكير المتجدد في آيات القرآن:

﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾.

﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾.

والصلاة والسلام على خير من علم الناس: كيف يفكرون في الدين، والواقع، والأنفس، والآفاق، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان.

موضوع هذه الندوة ـ تجديد الفكر الإسلامي ـ مبني على مسلمة سابقة ـ في التصور والحكم ـ وهي: أن الفكر الإسلامي يتقادم، أو يشيخ، أو يجمد، أو يعقم.

ولم يكن لهذه الندوة داع، أو موجب، إذا تصورنا انتفاء هذه المسلمة، فإن الانتفاء مثبت لمسلمة أخرى وهي: أن الفكر الإسلامي جديد أبداً، لا يتقادم، ولا يجمد، ولا يهرم.

ومن ركوب الصعب، بل من التناقض: إثبات المسلمتين في آن. ومن هنا فإن قرار إقامة هذه الندوة ترجمة للتسليم الجازم بمسلمة أن الفكر الإسلامي يتقادم، ويركد.

ومن هنا، نجد أنفسنا مسوقين إلى الدخول المبكر في إطار المعالجة المنهجية لهذه القضية.

فمن المنهج أن نسأل: هل تقادم الفكر الإسلامي مسلمة ثابتة؟

والجواب بثبوتها والتسليم بها يتطلب دليلاً. فما الدليل؟

الدليل ـ أولاً ـ أن الفكر البشري ـ ومنه الفكر الإسلامي ـ يكتنفه القصور.

وهذا القصور هو أحد براهين نفي العصمة عن غير الأنبياء، إذ لو كان الفكر غير قاصر لوجب الاعتراف له بالعصمة.

والدليل ـ ثانياً ـ أن الفكر الإسلامي محكوم بزمانه، فمهما كانت بصيرة المفكر الإسلامي مجلوة نافذة، ومهما امتدت في المستقبل ـ في حياته أو بعد مماته ـ فإنها محكومة بقدرات الإنسان المحدودة في رؤية البعد الزمني.

والدليل ـ ثالثاً ـ أن الفكر الإسلامي مطالب بقضايا زمانه: الفلسفات السائدة، والسياسات والمشكلات والأقضية الواقعة، ومستويات الناس العلمية والثقافية.

ومن المعلوم، بل من المقطوع بعلمه أن لكل زمان قضاياه ومشكلاته وسياساته.

ومن خصائص المجدد: أن ينجح في التعامل مع قضايا عصره بعقلية ناقدة مقومة، مقرة منكرة، محررة مقيدة، محيية في الناس مفاهيم الدين الكبرى: كمفهوم التوحيد، ومفهوم الشريعة، ومفهوم العمل، ومفهوم المسؤولية، ومفهوم العدل.

بيد أن نجاحه في التعامل مع قضايا عصره، لا يعني نجاحه في التعامل مع قضايا العصور اللاحقة.

ومطالبته بالنجاح في حل مشكلات ما يليه من عصور، ظلم له، وتكليف له بما لم يكلفه الله به.

والدليل - رابعاً - أن استقراء التاريخ والواقع دل على ركود الفكر الإسلامي وتقادمه في فترات عديدة، مديدة أو قصيرة، متصلة أو منفصلة.

إن حياة المسلمين - في حقب متتابعة - فقدت دليل العمل في السياسة، والاجتماع، والدعوة، والوحدة، والقضاء، والتعليم، والثقافة، والعلاقات الدولية.

فمن المسؤول عن ذلك؟

إن تعليل هذا التخلف بتفريط بعض الحكام فساد في تصور المشكلة. فإن القراءة المستنيرة لملف النهضات والحضارات تنتهي إلى هذه النتيجة الحاسمة:

نتيجة أن الفكر القوي العميق اللماح النضر كان قوام تلك النهضات والحضارات.

يستوي في ذلك حضارة الإسلام، والحضارات الأوروبية، والأمريكية، واليابانية، وغيرها من الحضارات المشابهة.

ونتيجة أن تدهور الحضارات يبدأ حين يركد الفكر، ويجمد ويتقادم.

يستوي في ذلك حضارة الإسلام، والحضارات الأخرى.

ومن التجدد الفكري: تصور المعضل ـ بعلم وأمانة ومسؤولية ـ في مستواه الفكري ـ ولكن دون تدخل شفاعة ما تعفي بعض الحكام من تبعة التفريط.

والتصور الموضوعي للمعضل هو: إن ركود الفكر الإسلامي سبب رئيس ـ إن لم يكن السبب الرئيس ـ من أسباب تخلف الأمة، وضعف النهضة وهذا دليل على أن الفكر يخمد، ويخبو، ويخمل.

* * *

وفي حقب الركود الفكري، يتعين أن يصدع نفر من المسلمين ـ لهم إحساس مرهف بالمشكل ـ بضرورة التجديد الفكري.

وأن يصوروا ـ من خلال الجهر بهذه الضرورة ـ دواعيه ومقتضياته ومجالاته وآفاقه.

وأن يؤصلوا منهجه.

إن تجدد الفكر الإسلامي، قضية مقترنة ـ زمناً وموضوعاً ـ بقضية أخرى وهي: المنهج الذي ينبغي أن ترتفقه حركة التجدد الفكري: في المنشأ، والمسير، والنتيجة.

* فالذين يفكرون بلا منهج، لما يخرجوا من دائرة «الفوضى الفكرية»

وكأي من كتـاب ألف، أو مقال نشر، أو محاضرة ألقيت، لم يخل أي منها من الأفكار، ولكنها أفكار لم يؤلف بينها منهج واضح ذو قواعد منتظمة، ومقاصد جلية.

ونشر هذه الأفكار في غياب منهج ضابط أدى إلى نقيصتين:

١ ـ نقيصة الحط من قيمة هذه الأفكار.

٢ ـ ونقيصة التشويش العام الذي أحدثته تلك الأفكار في مجال المرأة، أو الدعوة، أو السياسة، أو الأمن والاستقرار. . .

* والذين يفكرون وفق منهج خاطىء عجزوا عن أن يكونوا مجددين حقيقيين، ذلك أن للتجديد الحق أصولاً وشروطاً لا يظفر بالنجاح في التجديد من تجاوزها، أو تجاهلها، أو أخل بها.

ولا جدال في أنه قد صدر عن هؤلاء انطباعات فكرية جديدة: اجتماعية، أو سياسية، أو تربوية، بيد أن الخلل في المنهج حرمهم من بلوغ مراتب سنية كان ينبغي أن يرتقوها، وحرم الأمة مما هي في أشد الحاجة إليه من فكر جديد.

إن التوفيق بين الشورى والديمقراطية ليس تجديداً.

والتوفيق بين عدالة الإسلام، واشتراكية ماركس ليس تجديداً.

والتوفيق بين حقائق الإسلام، ونظريات علمية ـ لا تزال في طور التمحيص ـ ليس تجديداً.

والتوفيق بين أهل السنة والجماعة، وبين أقوام ـ مخالفين للمنهج في الأصول ـ ليس تجديداً.

والجرأة على الاجتهاد ـ بلا عدة ـ ليس تجديداً.

وبعث أفكار قديمة ـ لا قيمة لها ـ في صورة عصرية ـ من حيث الترتيب الفني، ولمعان الأسلوب ـ هذا البعث ليس تجديداً.

إذن، فالعمدة في أمر التجديد هو: المنهج.

فلا تجديد بلا منهج.

ولا تجديد بمنهج خاطىء.

وللمنهج السديد ـ في التجديد ـ شروط صحة نذكرها مجملة، ثم نفصل الحديث فيها من بعد.

وهذه الشروط هي:

أولاً: تحديد مصدر المنهج.
ثانياً: اجتلاء قواعده.
ثالثاً: الدقة في سياق النصوص، والاستشهاد بها.
رابعاً: التفنن في عرض الإسلام.
خامساً: التنوع في التجديد.

تحديد مصدر المنهج

١ ـ القرآن الكريم:

إن أحد المقاصد الثابتة والكبرى ـ للقرآن الكريم ـ: «تجديد الفكر الإنساني».

فالله الذي أنزل القرآن، يعلم ـ سبحانه ـ أن «الجمود الفكري» ـ المفضي إلى الإعراض عن الحق، والمناع للخير في الدنيا والآخرة ـ كان سبب تعاسة الأمم والمجتمعات السابقة: ﴿واتل عليهم نبأ الذي أتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها، ولكنه

أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون، ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون، من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون، ولقد ذرأنا جهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾.

فمن رحمته ـ سبحانه ـ بهذه الأمة: إن أنزل إليها كتاباً يحفزها على النظر في آيات الله الكونية لتفكر: ﴿وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾.. ويحفزها على النظر في آيات الله القرآنية لتفكر: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل: فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾.. ويحفزها على النظر في سنن الحياة لتفكر: ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون﴾.

إن القرآن المجيد مصدر دفع إلى التجدد الفكري.

وما من عالم مسلم، اتصل بالقرآن الكريم ـ وهو حاضر الوعي، مجهز بعدة الفهم ـ إلا ظهرت عليه آثار هذه الصلة: قوة في الفكر، وتجدداً في التفكير.

إن التجدد في فكر مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن

حنبل، وابن خزيمة، والهروي، وابن تيمية، وابن القيم، ومحمد بن عبد الوهاب ـ وأمثالهم ـ كان ثمرة الاتصال البصير والدائم بالقرآن العظيم.

وإن الابداعات العظيمة في الحضارة الإسلامية: في الطب، والفلك والهندسة، والجبر، والإدارة، والتنظيم، واللغة، والأدب، والفن كان الحافز إليها القرآن، لا منطق اليونان.

في الصورة المقابلة: ما من مسلم وهت صلته بالقرآن الكريم إلا ظهرت عليه آثار هذا الوهي: ركوداً في الذهن، وخمولا في التفكير.

وهذا التجافي ـ عن مصدر الدفع إلى التفكير ـ كان أوسع الذرائع إلى التقليد، والجفول من التجديد.

2 ـ السنة المطهرة

صح عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: «إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

ومن خلال استقراء التاريخ العلمي لأهل السنة، وجدنا ظاهرة عجباً، إذ وجدنا أن أدنى الناس إلى السنة، وأوفاهم فهما لها، وأحرصهم على تحري منهجها، والالتزام به، أقواهم عزماً على التجدد، وأسلمهم طريقة في التجديد.

وهذا من البراهين الساطعة على أن السنة مصدر للتجدد الفكري.

3 ـ الفقه الإسلامي:

إن من خصائص الفقه الإسلامي:

أ ـ أنه فهم للدين.

ب ـ أنه فهم للواقع.

جـ ـ أنه هداية للواقع بهدي الدين.

ولذا، فإن الفقه الإسلامي ـ بخصائصه هذه ـ مصدر للتجدد الفكري وهو ـ من ثم ـ داع ـ من ناحية علمية ـ إلى التجدد، وداع ـ من الناحية العملية ـ إلى التجدد أيضاً.

فالفقه الإسلامي المتألق ـ في مجالات القضاء، والسياسة، والمعاملات بوجه عام ـ نموذج ناطق ـ في حقل فهم الدين والواقع ـ بالتجدد الفكري.

قواعد المنهج

1 ـ قاعدة فهم الدين:

يستمد الفكر الإسلامي قيمته مما هو منتسب إليه وهو: الإسلام. وهو انتساب علم، لا انتساب ادعاء.

ولهذه النسبة العلمية قاعدة إثبات وهي: فهم الإسلام في ضوء المنهج الذي لا يصح فهم الإسلام إلا به.

وجماع المنهج في أربع:
أ ـ أصول اللغة العربية.
ب ـ أصول التفسير.
جـ ـ أصول السنة.
د ـ أصول الفقه.

فليس تجديداً ذلك الذي يعلم كل شيء إلا الإسلام، أو الذي يعلم الإسلام بغير هذا المنهج.

2 ـ قاعدة فهم الواقع:

إن الواقع ـ بكل ما فيه ـ هو ميدان عمل الدين، وفهم الواقع ـ بعمق واستيعاب ـ شرط من شروط الدعوة، والقضاء، والسياسة والتربية.

ومن تدبر أسباب نزول القرآن الكريم، ووقائع السيرة، وفقه المجددين يعلم ـ بيقين ـ أهمية فهم الواقع.

فليس مجدداً ذلك الذي يفهم الإسلام، ولا يفهم الواقع.

3 ـ قاعدة: إن معظم النصوص ظني الدلالة.

وكل نص ظني الدلالة فيه متسع لمفاهيم متعددة متجددة، والمفاهيم المتعددة ـ وفق المنهج الصحيح للفهم ـ هي الثروة الفكرية التجديدية المتكاملة.

4 ـ قاعدة: فضل الله وكرمه.

فمواهب الله ونعمه تسيغ على الناس في الماديات، وتسبغ عليهم: علماً وفكراً وفهماً.

ولا يحل لأحد أن يقول: إن مواهب الله في العلم والفهم محصورة في جيل، أو في أجيال من الناس.

وامتناع هذا القول مؤد ـ بالضرورة ـ إلى القول بأن الله تعالى يهب بعضاً من الناس ـ في كل جيل ـ حظوظاً من فهم الدين.

والفكر المتجدد هو مستقبل هذه الحظوظ.

والحركة التجديدية إنما تتكون من هذه الحظوظ المباركة.

الدقة في سياق النصوص والاستشهاد بها

إن نسيج تعاليم الإسلام محبوك ـ منهجياً ـ بالنسق الموضوعي، والنسق الزمني.

وبين النسقين حبك أيضاً.

والقاعدة المستنبطة من هذه الجمل هي: «إنه من غير المستطاع فهم حقيقة إسلامية إلا:

أ ـ **في سياقها الموضوعي وهو**: اتساق الحجج، ووحدة المفاهيم في القضية الواحدة، واتساق حجج القضايا كلها، ووحدة المفاهيم كلها في الإسلام كله: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً».

ب ـ **في سياقها الزمني**، وهو: حسبان الزمن في إيراد النص، وسوق الحقيقة، وإقامة الحجة، ودحض المثل الباطل، والتثبيت على الحق، والاتيان بالتفسير الأحسن: ﴿وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً، ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾.

والند عن هذه القاعدة، أوقع كثيراً ـ من المستقدمين والمستأخرين في التناقض والاضطراب، لما التمسوا التوفيق بين آيات ظنوها متعارضة في القضية الواحدة، ولما طفقوا يسرفون في أمر النسخ إذ ظنوا أن هناك تعارضاً بين آيات القرآن ـ بسبب التعاقب في النزول ـ فحلوا الإشكال المتوهم بالإسراف في النسخ.

والحقيقة غير ذلك.

فالقرآن إنما يخاطب الناس.

وهولاء الناس يعيشون في أزمان مختلفة وقائعها وأحداثها. ويختلف الخطاب باختلاف الأحوال.

وقد ينشأ سؤال استدراكي ها هنا.

إن الله يعلم كل شيء: الماضي، والحاضر، والمستقبل، فما الداعي إلى اعتبار السباق الزمني، والقرآن كتاب الله الذي يستوي في علمه أمس، واليوم، وغداً؟

والجواب: نعم. إن الله تعالى يعلم ما كان، وما هو كائن، وما سيكون.

ولكن الناس لا يعلمون إلا في ظرفهم الزمني.

والإسلام جاء ليتعامل مع واقع هؤلاء الناس ـ في كل عصر ـ بأعرافه وتقاليده، وحوادثه وقضاياه، وأفكاره وثقافاته.

إن الزمن جزء من خطة تطبيق الإسلام، فالزمن حلقات متتابعة متعاقبة تتولد عن دورات الفلك، وهذا التعاقب هو ذاته الذي تفصل خطة التطبيق على قده، وتنساب المعاني من خلال أوقاته لتتصل بالناس وقضاياهم.

ويمكن ـ في هذا المقام ـ إثبات مصطلح: «لا يعرف الدين، من لا يعرف الزمن».

ذلك أن النص مرتبط بالساعة، واليوم ـ إذ الساعة أو اليوم وعاء القضية أو المشكلة ـ فإذا اختل الترتيب الزمني، واضطرب تتابع «قبل»

و«بعد» و«الآن» وسيقت الحقيقة بعيداً عن آنها ـ بسبب التوجيه الخاطىء ـ تخلف شرط السياق الزمني، وساد الارتجال، وسيق كل معنى، في كل وقت، بلا فقه، ولا ميزان، ولا حساب.

هناك وجه من وجوه إعجاز القرآن يتمثل في «فن التطابق» بين الزمن والمعنى المناسب له.

إذ لا يقدر على أحكام هذا التطابق إلا من يعلم كل الظروف وهو الله سبحانه ـ فقد نزل تعالى وفصل مئات الآيات التي فرقت بينها ظروف الزمان ـ قيست بالأيام أو السنوات ـ وجمع بينها أن كل واحدة منها نزلت على سببها وأكملت ما سبقها، وأسست لما بعدها: ﴿وقرآناً فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً﴾.

ذلك إعجاز نافذ في العصور كافة.

وحظ المسلمين منه: استصحاب فقهه في الاستشهاد بالنصوص في زمنها المناسب بدقة متناهية.

إن التنزيل من السماء قد كمل وختم.

وبقي التنزيل من هذا المصحف المحفوظ على الواقع الموجود. إن أفكار البشر تتقادم، أما النص فهو معجز أبداً، جديد أبداً.

وهذا الوجه من الإعجاز يحتاج إلى خدمة.

وتمثل خدمته العلمية في قدرة الفكر الجديد ـ أو المتجدد ـ على تنزيل النص ـ بدقة وفقه ـ على الواقعة الجديدة: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً﴾.

والفرق بين مفكر ناجح، وآخر غير ناجح يرى بوضوح في قدرة

الأول على إدراك وقائع عصره، ثم سياق النص في مناسبته، كما يرى في عجز الثاني عن ذلك.

ونلمح معنى التجدد في الاستشهاد بالنصوص في قول النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ : «إن الله عز وجل يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

فمن معاني هذا الحديث:

* معنى: أن متوسط عمر الفكر البشري المتألق، مائة عام ـ ونقول الفكر البشري الإسلامي المتألق، وليس الفكر المعتاد ـ اهتداء بنص الحديث في عبارتي «البعث والتجديد».

فالمجددون هم رواد يبصرون ما لا يبصره غيرهم، ويعلمون من التنزيل ومن الأسباب الجديدة ما يؤهلهم للتقدم لحمل مسؤولية جديدة أعظمها: سوق الآي المنزل على الأسباب الجديدة.

* ومعنى: أن الناس يتغيرون ـ أعماراً وأفكاراً ـ خلال قرن، فاقتضى أمر الدين، وواقع الناس: بعث مجددين يعبرون عن المرحلة الجديدة ويقولون للناس ـ في هذا العام أو في هذا العقد ـ كلاماً، ويقدمون لهم أفكاراً هي غير الأفكار التي قدمت قبل مائة عام.

ولما كانت نصوص الإسلام كاملة الهداية، محفوظة من الزيادة والنقصان، تعين أن يكون تجديد الدين: فهما جديداً للنص، وتنزيلاً جديداً لهذا الفهم، على سبب للنزول جديد.

* ومعنى: إن من مهام المجددين: رصد حركة الزمن، وتسجيل نبض المجتمع الإنساني ـ نبضه النفسي والفكري والاقتصادي والسياسي

والاجتماعي ـ ثم تركيب الفهم الجديد للنص في المناسبة الزمنية وفق مؤشرات لوحة الرصد والتسجيل.

وأقدر المجددين على هذا التنسيق الذكي الفقيه الراقي أوفرهم نجاحاً في النهوض بدور الرواد المجددين، وأعظمهم إبداعاً في بعث اهتمام الناس عن طريق الانتفاع بالواقعة المجددة للإحساس بعظمة القرآن في هداية السلوك الإنساني في كل وقت.

ويلحظ الناس ظاهرة التأثيرات المتفاوتة ـ للفكرة الواحدة تصدر عن أشخاص متعددين.

الفكرة يقدمها «ط» فيكون تأثيرها صفرا، الفكرة ذاتها يقدمها «س» فيكون تأثيرها 35٪، الفكرة عينها يقدمها «م» فيكون تأثيرها 93٪.

والأشخاص الثلاثة متساوون في المؤهلات العلمية، وفي وسيلة الأداء. والمستمعون هم المستمعون أنفسهم.

يلحظ الناس ذلك، ولكنهم يميلون ـ في التفسير ـ إلى العبارات المألوفة مثل: «ما خرج من القلب يدخل القلب، وما خرج من اللسان لا يجاوز الآذان».

لا جرم أن للنقاء الروحي، أو الصفاء النفسي تأثيره المعروف، بيد أن الاكتفاء بهذا التفسير، يلغي حقيقة موضوعية جد عظيمة وهي: الفهم الممتاز للنصوص، وصب هذه المفاهيم في ثنايا الزمن المناسب. إن هذا التجدد المستمر في التعامل مع النصوص يحقق نتائج عملية وعلمية تمكن للدين، وتصلح حياة الناس، فهو:

أ ـ يمتع الناس بنعمة الدين وهداه، فالدين ـ في هذا المنهج ـ «دليل

عمل» بين يدي الناس، يدرج معهم في حياتهم، ويعينهم على الترقي ـ من خلال انشغالهم بمصالحهم انشغالاً مكيفاً بالدين ـ لا بالانقطاع عن تلك المصالح، ولا بتجاهلها.

ب ـ يقدم للمحدٰثين ـ الذين تعجلوا فنادوا بإلغاء كثير من النصوص ـ طريقة تفكير جديدة وهي: اعمال النص من جديد في ظروف مشابهة للظروف التي نزل فيها أول مرة.

وسيتبين هؤلاء جلال الإعجاز.

وسيعلمون أن ذلك خير من تعليل «الكسل العقلي» المعاصر ـ الذي رأى ناساً يوردون النصوص في غير سياقها فظن أن العيب في النصوص ـ خير من تعليل ذلك الكسل باجتهادات لا تنبىء إلا عن جهالة.

جـ ـ يقترح مراجعة، أو تقويم مؤلفات ـ استرسلت في مقولات النسخ ـ في ضوء هذا المنهج.

* * *

إن مراجع عديدة لم تستحضر هذا المنهج وهي تعرض لتفسير آيات الدعوة، والجهاد ـ على سبيل المثال ـ .

فقد ظن المؤلفون أن هناك تعارضاً بين:

1 ـ آيات العفو، والحسنى، والصفح.

* ﴿وَدَّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير﴾.

* ﴿وقولوا للناس حسناً﴾.
* ﴿وقيله يا رب إن هؤلاء قوم لا يؤمنون فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون﴾.

2 ـ آيات القتال والجهاد.

* ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾.
* ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾.
* ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق﴾ .

ولا يزول هذا التعارض المدعى إلا بالنسخ.

ولا ناسخ ثم ولا منسوخ.

في آيات العفو والقتال هذه، لم يستطيعوا سوق كل آية في سياقها الزمني الملائم.

فآيات العفو والحسنى تساق في حينها، وآيات القتال تساق في حينها.

ولا تنوب هذه عن تلك.

ولا تعطل تلك هذه.

فعندما يكون الوقت مشحوناً بنذر العدوان وأسلحته، وبالاستعداد للانقضاض على المسلمين في دولتهم، فهل تجدي المناقشة وحدها، وهل يكون الوقت مناسباً لها، وكيف يقنع العقل من يصر على المناقشة بالدبابة، وهل من الممكن صد صاروخ يحمل الرجم والموت بمقال لطيف في صحيفة أدبية؟

إنه ـ في هذه الأحوال ـ تعمل آيات القتال والجهاد، وتحرض الأمة تحريضاً غير منقطع، على كسر العدوان.

وعندما يكون الوقت سلاماً ووئاماً، ليس هناك سبب واحد يدعو إلى الغلظة والجفاء مع الناس، أو يدعو إلى استفزازهم، وإيذائهم باللسان، أو بحركة الوجه، وليس هناك سببٍ واحد يدعو إلى الكف عن العفو، والصفح، والحسنى.

وإنه لمن العقم ـ وليس من التجديد ـ نقل ظروف القتال وروحه إلى الظروف الطبيعية للدعوة الإسلامية، فتستخدم الكلمة بطريقةاستخدام السيف، أي في جو من التوتر والتربص والكراهية والانتقام يشبه جو الوغى.

وهذا مثل آخر، يبين أن أنصار القول بالنسخ ما زالوا يسرفون في القول به حتى عدوا الاجتهاد الجديد في فهم النص نسخاً للنص، أو تعطيلاً له، فقد قالوا: إن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ نسخ أو عطل سهم المؤلفة قلوبهم حين لم يعطهم سهماً من الزكاة، وادعوا أن إجماع الصحابة انعقد على هذا التعطيل حيث لم يعارض أحد من الصحابة عمر.

ولا ناسخ ثم ولا منسوخ.

إن ابن الخطاب لا ينسخ قرآناً، ولا يعطله، وما ينبغي له، ولا يستطيع بل اجتهد في فهم النص فحسب.

ولما كان رئيس الدولة صار اجتهاده سياسة مالية.

والوقت مهيأ الآن لاعمال النص في الواقع.

فقد ألف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قلب «صفوان بن أمية»

كما يروي مسلم وأحمد والترمذي ـ بشيء من غنائم حنين، وألف ـ كما يروي الشيخان ـ قلوب: الأقرع بن حابس، وعيينة بن بدر، وغيرهم بذهب من اليمن، وقال: «أتألفهم».

وليس تأليف القلوب حادثة واحدة لا تتكرر، لأن في البشرية اليوم ملايين الناس من أمثال: صفوان بن أمية، والأقرع بن حابس، ومن التجدد الفكري في فهم النص: اعمال النص في حالات مماثلة لحالات التأليف الأولى.

ومن التجدد الفكري ـ في هذه المسألة أيضاً ـ : الكف عن تعيير الآخرين بمبدأ تأليف القلوب.

فقد دأب أناس ينتمون إلى الفكر الإسلامي على هذا التعيير، في حين أنه موقف يضعف حجة الفكر الإسلامي بسؤال نصه: لماذا تعيروننا بشيء أقره دينكم؟

وضعف الحجة دليل على عقم الفكر، لا على جدته.

إن النقد المعقول ـ للآخرين ـ ينبغي أن يتجه إلى الهدف والوسيلة ـ اللذين يمكن إخضاعهما لمحاكمة عقلية وإنسانية.

وهذا من قوة الحجة التي هي علامة من علامات التجدد.

* * *

والدعوة إلى تقويم مراجع قديمة ـ وقعت في أخطاء كثيرة من جراء الغفلة عن عنصر الزمن في فهم الإسلام ـ تتضمن الدعوة إلى مراجعة كثير من المؤلفات والشعارات الفكرية الإسلامية، التي ألفت ورفعت في غير وقتها في هذا العصر، فأهاجت، أو استفزت قوى كثيرة دون أن تحقق نصراً فكرياً، أو كسباً عملياً.

ولنضرب لذلك مثلين:

1 ـ مؤلفات عن «الردة وأحكامها» ألفت ونشرت في غير زمنها، فالردة مشكلة تواجهها «الدولة الإسلامية» في حينها، لأن جانباً كبيراً من المشكلة يتعلق بالأمن السياسي للدولة.

إن إعلان أحكام الردة اليوم ـ وبهذه الكيفية ـ يشبه الإنذار المبكر في غير معركة.

في الطرف المقابل نهض آخرون وقالوا: كلا ليس هناك حد ردة في الإسلام.

وساق هؤلاء أيضاً فكرهم في غير زمانه، فإن هذا الفكر قد يكون تشجيعاً على الارتداد، أو تسويفاً له.

2 ـ شعارات رفعت ولوح بها في غير زمانها، فقد رفع شعـار: «غزو ديار غير المسلمين».

ومتى رفع هذا الشعار؟

رفع وبلاد المسلمين مغزوة ـ إلا من رحم الله ـ بهذه الصورة من الغزو أو تلك.

وهذه علامة هرم فكري.

فمن معالم الفكر المتجدد: ترتيب الواجبات أو الأولويات.

والواجب يقضي ـ الآن ـ بصيانة استقلال البلاد الإسلامية، وتأمين حدودها.

والفكر المستنير المتجدد يسير مع أداء الواجب، في حين أن الفكر

الفاشل يقفز ـ زمنياً ـ قفزات غير ماهرة، وغير منتظمة، ليس لأنه بعيد النظر، وإنما لعجزه عن فهم الموقف الراهن وهو عجز شله عن مواجهة الحالة الواقعة بما يناسبها.

وليس في ذلك كله دعوة إلى الحجر الفكري، فلتزدهر الأفكار، وليسهم كل إنسان في نشر الحقيقة، وتوسيع فرص المعرفة، بشرط أن يقال ما يقال في الزمن المناسب.

وليس فيه دعوة إلى هجر الحديث عن المشكلات التي تصبح الناس وتمسيهم، ولكن فيه دعوة إلى انتقاء المشكلات الحيوية، والقضايا العملية، وتركيز الجهد والوقت فيها.

التفنن في عرض الإسلام

إن التفنن في عرض الإسلام، وتزيين حقائقه وقيمه للناس، مهمة فكرية جديدة ـ في كل عصر ـ أمام الفكر الإسلامي الذي لا يستطيع أن يؤدي هذه المهمة إلا بعد أن يتجدد هو ذاته، ويعرف ـ من خلال التجدد ـ الوسائل والأساليب الجديدة التي يعرض بها الإسلام عرضاً جديداً.

إن القرآن الكريم كتاب حقائق: ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾ وقد عرض القرآن ما فيه من حقائق عرضاً قوياً جميلاً متنوعاً جدد به شعور الناس بتوحيدهم ربهم، وجدد به إحساسهم بأنفسهم، وبأصل نشأتهم وبقطرة الماء، وحبة الرمل، وبكم النخل، وبالشمس، والقمر، والليل والنهار، وبالولادة، وبالموت، وبالعاديات، وباللغة، والتاريخ.

وإن المجددين في الإسلام، لم ينحصر تجديدهم في المعاني والمفهوم، بل جددوا عرض المعاني والحقائق تجديداً اتسم بالبهاء والقوة والمناسبة الظرفية أو مقتضى الحال.

إن الشافعي ـ مثلاً ـ كتب كتابه العظيم «الرسالة» لينصر بها السنة، وهذه حقيقة.

بيد أنه عرض هذه الحقيقة عرضاً، وقدمها تقديماً حدد به شعور الناس بجلال السنة وقدرها، فانحازوا إليه ينصُرونها معه، فكان التجديد البهي لمفهوم السنة ومكانتها.

ومن عرضه الجلي السني، قوله ـ رحمه الله ـ : «فلما بلغ الكتاب أجله، فحق قضاء الله بإظهار دينه الذي اصطفى، بعد استعلاء معصيته التي لم يرض، فتح أبواب سمواته برحمته كما لم يزل يجري ـ في سابق علمه عند نزول قضائه في القرون الخالية ـ قضـاؤه: فإنه تبارك وتعالى يقول: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾.

فكان خيرته المصطفى لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه، بفتح رحمته، وختم نبوته، وأعم ما أرسل به مرسل قبله، المرفوع ذكره مع ذكره في الأولى، والشافع المشفع في الأخرى، أفضل خلقه نفساً، وأجمعهم لكل خلق رضيه دينا ودنيا، وخيرهم نسباً وداراً: محمد عبده ورسوله.

وعرفنا وخلقه نعمه الخاصة، العامة النفع في الدين والدنيا فقال: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾.

لكن عصور التقليد الميت، والتحجر الفكري اتسمت بالعقم والكآبة في عرض حقائق الإسلام.

ويأخذ موضوع التجديد الفكري في عرض الإسلام ـ في عصرنا هذا ـ أهمية خاصة.

فقد ملك هذا العصر من فنون العرض، وألوان التقديم ما لم يتوافر لعصر آخر من قبل من حيث التقدم التقني.

ثم إن منافذ الباطل قد اتسعت اتساعاً يتطلب توسعاً عظيماً في فنون تجميل الحقيقة، وتنويع الحجة، ورد الفرية.

وإذا وجد التفكير الجديد، وجد فن العرض الجميل معه، فإن من يملك قوة التفكير، يمْلك القدرة على صب تلك القوة في صور فنية أنيقة.

وما من مجدد في الإسلام إلا وله اجتهاده الخاص ـ الذي يحمل طابع شخصيته ـ في عرض الإسلام، وتقديمه للناس.

التنوع في التجديد

التجديد الفكري ليس نوعاً واحداً، ولا يأخذ صورة واحدة.

إنما التجديد مجال واسع المدى، متنوع الصور:

1 ـ فمنه: الرد إلى الأصول، يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ : «وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب بل الأديان بحكم ما تبين لهم، فإن الإنسان ينشأ على دين أبيه أو أهل بلده، كما يتبع الطفل في الدين أبويه وأهل بلده، ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله حيث كانت، ولا يكون ممن: ﴿إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة وطاعة الله والرسول إلى عادته وعادة أبيه وقومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد، وكذلك من تبين له في مسألة من المسائل: الحق الذي بعث الله به رسوله ثم عدل عنه إلى عادته، فهو من أهل الذم والعقاب».

ويقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ رحمه الله ـ : «وأن أذكر لك أمرين ـ قبل أن أذكر لك صفة الدين ـ :

الأول: إني أذكر لمن خالفني: إن الواجب على الناس اتباع ما وصى به النبي صلى الله عليه وسلم أمته، وأقول لهم: الكتب عندكم، انظروا فيها ولا تأخذوا من كلامي شيئاً ، لكن إذا عرفتم كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي في كتبكم فاتبعوه ولو خالفه أكثر الناس.

والثاني: إن هذا الأمر الذي أنكروا علي وأبغضوني وعادوني من أجله، إذا سألوا عنه كل عالم في الشام واليمن أو غيرهم يقول: هذا هو الحق وهو دين الله ورسوله، ولكن ما أقدر أظهره في مكاني لأجل أن الدولة ما يرضون، وابن عبد الوهاب أظهره لأن الحاكم في بلده ما أنكره بل لما عرف الحق اتبعه. فأنت تفكر في الأمر الأول وهو قولي: لا تطيعوني، ولا تطيعوا إلا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي في كتبكم، وتفكر في الأمر الثاني أن كل عاقل مقربه، لكن ما يقدر يظهره فقدم لنفسك ما ينجيك عند الله.

وصورة الأمر الصحيح أني أقول: ما يدعى إلا الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى في كتابه: ﴿لا تدعوا مع الله أحداً﴾ وقال في حق النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿قل إني لا أملك لكم ضراً ولا رشداً﴾.

لقد كان عماد التجديد ـ لدى الرجلين العظيمين ـ هو: الرد إلى الأصول، وطلب البحر، واستقلال السواقي.

2 ـ ومنه: الكر على الباطل، ودحض حجة الخصم دحضاً يظهر ضدها ويجليه، ويجدد الاكتراث به وهو: الحق.

فالإمام أحمد في «الرد على الجهمية». ـ وكذلك عثمان بن سعيد الدارمي ـ .

وأبو حامد الغزالي في «التهافت».

وابن تيمية في «المنهاج» و«الجواب الصحيح».

وابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية».

وابن قتيبة في «مختلف تأويل الحديث».

والعكبري في «الإبانة».

وابن أصرم في «الرد على أهل الأهواء».

ورحمة الله الهندي في «إظهار الحق».

هؤلاء ـ وأمثالهم ـ كانوا يدفعون عن الحق سهام الباطل، والذب عن الحق، والاتيان بحجة جديدة تنصره معنى من معاني قوله تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق، وأحسن تفسيراً﴾. وقدح الذهن للاتيان بحجة جديدة نوع من أنواع التجدد الفكري.

3 ـ ومنه: التعاون بين العلماء الصادقين، والحكام المخلصين على سكب الجدة، والخصوبة، والفتوة في حياة الأمة.

فليس يصعب على ذي بصر ولب، أن يعلم ـ وهو يقف على حالات البلى في هذه الأمة ـ أن علة داهية من علل هذا البلى، مدفونة في أمرين:

الأول: أن يكون الحاكم صاحب فكر جديد، بيد أنه فكر دخيل متناقض مع أصول الأمة، لا يقيم جديداً في نفس، أو بيت، أو قضاء، أو سياسة، أو تعليم، أو ثقافة، أو فن إلا على أنقاض أصل، أو مكان جذر حرم الله أن يقطع أو يجتث.

الثاني: أن يكون العالم ذا فكر جديد، لكن فكره ظل مجرداً من عزائم السلطة وقدرتها ـ لسبب ما ـ وهو تجريد نقص مكانة هذا الفكر

في واقع المجتمع والدولة.

وليس يصعب على أولي النهي أن يروا الصورة المقابلة: صورة التعاون بين العلماء والحكام، وآثاره الحميدة المديدة الجديدة في حياة المسلمين.

ونحن نختار نموذجين اثنين يؤلفان هذه الصورة النضرة:

* **النموذج الأول**: حدث في أواخر القرن الأول الهجري، عندما ولي عمر بن عبد العزيز ـ رضي الله عنه ـ أمر الأمة.

فلقد تجددت حياة الأمة ـ يومئذ ـ تجدداً عميقاً عاماً.

وحين تدبرنا انبثاق هذا الضياء الغامر، وقفنا على مصدر عظيم من مصادره وهو: التعاون الوثيق بين علماء متألقين، وحاكم نافذ البصيرة، ساطع الرؤية عزم على تجديد حياة الأمة.

ولنضرب مثلاً دالاً على هذا التعاون النير الصدوق.

فمن المعلوم أن عمر بن عبد العزيز هو الذي أمر بتدوين السنة. ومن المعلوم أن التدوين شأن علمي ـ بل في ذروة العلم ـ لا ينهض به إلا الراسخون في العلم.

ولقد نشط لذلك ونهض به الإمام الحافظ محمد بن شهاب الزهري، رضي الله عنه، بالتعاون مع أخوانه العلماء.

ولهذا التعاون دلالات شتى، منها:

1 ـ إن تدوين السنة هو أعظم الأعمال بعد عصر الصحابة، ونستطيع أن نقول: إن التجدد العلمي الذي شهده القرن الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع ـ وفترات من القرون التالية ـ كان

بدفع من هذا العمل الجليل المبارك.

* **النموذج الثاني**: حدث في القرن الثاني عشر الهجري، حين تعاون الإمامان: محمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن سعود ـ رحمهما الله ـ على نصرة الدين، وإحياء معالمه، أي على:

1 ـ إحياء شعب العقيدة والإيمان في نفوس الناس.
2 ـ تجديد مفهوم واجب الدعوة إلى الله.
3 ـ بعث القيم الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية.
4 ـ اعمال أحكام الشريعة في المعاملات والحقوق والحدود والقصاص.
5 ـ تحرير العقول من أغلال الوهم، والخرافة، والجهل.

ومن الحقائق المقررة ـ في التاريخ الإسلامي: الحديث والمعاصر ـ: أن هذه النهضة الإصلاحية التجديدية، كان لها امتداداتها المتجددة في عهود آل سعود جميعاً ـ منذ القرن الثاني عشر الهجري وإلى اليوم ـ كما كان لها آثارها المتجددة في الفكر الإسلامي: الحديث والمعاصر، وفي مسار الدعوة الإسلامية: الفردية والجماعية، وفي مفاهيم تجديد حياة المسلمين بالعودة إلى شريعة الإسلام.

4 ـ ومنه: إحياء مفاهيم الدين في النفس، والمجتمع، والدولة.

لقد اضطرب مفهوم التجديد في أذهان أقوام، فأخذوا يهولون التجديد، ويتصورون أنه لن يتحقق إلا على يد شخصية غامضة ملفوفة في أسرار تعجز كافة المفاتيح عن فتح مغاليقها.

أما أهل السنة، فإن مفهوم التجديد ـ لديهم ـ واضح غير غامض،

واقعي غير خيالي.

إن ابن الأثير يقرر ـ في جامع الأصول ـ أن التجديد يمكن أن يكون على يد عالم عامل، أو على يد مجموعة من العلماء، أو على يد حاكم صالح يقيم الدين بعد درس مفاهميه.

وهذا هو التصور الصحيح للتجديد.

إن الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود ـ رحمه الله ـ والذي حملت هذه المؤسسة التي نجتمع في ظلها اسمه الكبير كان مجدداً عظيماً.

وهذا هو الدليل.

كان صفاء التوحيد قد ران عليه ما ران.

وكان مفهوم قيام دول حديثة على أساس ديني قد خبا، وركد، وحورب.

وكان مفهوم عدم التعارض بين الإسلام، والنهضة الحديثة ـ في جوانبها العلمية والعملية ـ قد هوجم حتى ألجىء إلى أضيق زاوية.

وكان مفهوم خلوص الحرمين الشريفين لتوحيد الله وحده قد كتم لهذا السبب أو ذاك.

وكان مفهوم تطبيق الشريعة قد أهيل عليه تراب النسيان.

وكان مفهوم البيعة قد أهمل وهجر.

وكان مفهوم الوحدة قد خمد بسبب عنفوان التمزيق في الأمة.

وجاء الملك عبد العزيز ـ رحمه الله ـ.

فجدد مفهوم التوحيد بالخدمة العلمية، وبالدعوة الصادقة إليه، وبتسخير هيبة السلطة في توقيره، والتمكين له.

وجدد مفهوم قيام الدول ـ في العصر الحديث ـ على أساس الدين فأقام المملكة العربية السعودية على الإسلام.

وجدد مفهوم عدم التعارض بين الإسلام، والمدنية الحديثة ـ في جوانبها العلمية والعملية ـ فاستمسك بالإسلام، وفتح بلاده لاكتساب الخبرات العصرية النافعة في البناء والنهضة.

وجدد مفهوم خلوص الحرمين الشريفين لعبادة الله وحده، فطهر مناخ الحرمين من الخرافات، والبدع، والأوهام.

وجدد مفهوم تطبيق الشريعة، فأقام قضاء المملكة العربية السعودية، وتنظيماتها على الإسلام، وأنفذ الحدود.

وجدد مفهوم البيعة، فبايعته الأمة على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وجدد مفهوم الوحدة، فأقام الوحدة القوية الشاملة المكينة.

خصائص الفكر التجديدي

ومهما كان مجال التجديد، ومهما كان موضوعه، فإن للفكر التجديدي خصائص لا تنفك عنه.

وأقوم هذه الخصائص، وأعظمها وأبرزها:

1 ـ الموضوعية، أو العلمية.
2 ـ الجسارة والإقدام.
3 ـ النزعة العملية.

4 ـ النزعة الابداعية.
5 ـ النزعة النقدية.
6 ـ التفكير المنظم.
7 ـ الخصوبة اللغوية.
8 ـ الثبات أمام مقاومة التجديد.
9 ـ الانفتاح.
10 ـ النظرة المتفائلة.

آثار التجديد ومنافعه:

التجديد ليس متعة ذهنية يؤثر بها المفكر نفسه من دون الناس، إنما التجديد «عمل عام راق» له آثاره الإيجابية، ومنافعه الثرة في الأمة كلها.

ومن هذه الآثار:

1 ـ بناء النهضة على أسس متينة، فالفكر الجديد هو: خريطة الفعل والحركة في بناء النهضة، وهو فاتح الآفاق الفسيحة أمام الإرادة العمليـة: السياسية، والاجتماعية، والتربوية، والثقافية، والأدبية.

2 ـ معالجة المشكلات بحلول عميقة وجادة وذات رؤ ية بعيدة، فمن خصائص الفكر الجديد أنه «صائغ حلول».

3 ـ حسم الفوضى الفكرية السائدة، بفكر قوي منظم، فما وقعت الأمة في الفوضى الفكرية إلا في غيبة الفكر البديل القوي المنظم الغلاب.

4 ـ التحاور مع العالم بثقة، والانتفاع بما لدى الحضارات الأخرى من نفائس: علمية، وفكرية، وثقافية، واجتماعية، ونظامية، فإن قوة الفكر تورث الثقة بالنفس، وتجعل صاحبها يقبل على منشوده ـ لـدى

الآخرين ـ بلا عقد، وبلا تردد، وبلا انكسار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

منهج التجديد في الفكر الإسلامي

الدكتور فاروق النبهان
مدير دار الحديث الحسنية ـ الرباط

كلمة التجديد تعني تكوين ظروف الاستمرارية، وتجديد الفكر يعني استمرارية الإيمان بصلاحية ذلك الفكر لكي يكون أداة لتوجيه الإنسان وهدايته، ومن هذا المنطلق يكون التجديد مطلباً ملحاً، لأنه يمثل العلاقة بين الإنسان والفكر، فإذا توقفت عوامل التواصل بين الإنسان والفكر جمد الفكر وتراجع دوره، وأخذ موقعه في سجلات التاريخ، مثله في ذلك كالوقائع التاريخية التي أصبحت جزءاً من الماضي الذي لن يعود.

والتجديد هو أداة التواصل ، لأنه يعطي للفكرة بعدها الزمني ، عن طريق ربط تلك الفكرة بالرؤية المتجددة التي تمنحها القدرة على الاستمرار والبقاء والصمود في وجه التطورات المستحدثة التي يفرضها الواقع الجديد وتألفها الأجيال اللاحقة .

ولا أظن أننا بحاجة إلى إقامة الدليل على أهمية التجديد بالنسبة للفكر ، فالتجديد هو وسيلة الاستمرار ، لأن العقل البشري من حقه أن يباشر مسؤولياته في فهم الظواهر الإنسانية ، وأن يفسرها بما يراه ويعتقده ، وهو يمارس بذلك صلاحيات مشروعة، وليس من الإنصاف أن ينكر جيل سابق

على جيل لاحق حقه في ممارسة رؤ يته المتجددة لقضاياه الفكرية ، لأن الإنكار لا يلغي ذلك الحق ولا يوقف ممارسة الإنسان له بطريقة اعتيادية من غير تكلف أو تجاوز .

والفكر الإسلامي لا يختلف عن الفكر الإنساني من حيث قابليته للتجديد ، ومن حيث خصائصه الإنسانية ، إلا أنه يختلف عنه في جوانب خاصة تكفل له الاستمرارية وسلامة المنطلق ، ويبرز ذلك الجانب التميز في الفكر الإسلامي من خلال ما يمتاز به من خصائص ذاتية وغايات إنسانية .

أما الخصائص الذاتية فتتمثل فيما يلي :

أولاً : إلهي المصدر : وهذه الخاصة تكفل للفكر الإسلامي أن يكون في منأى عن المصالح الإنسانية للإنسان ، لأن التوجيه الإلهي تكفّل للفكر أن يكون أصيلاً في تكوينه إنسانياً في غاياته ، أخلاقياً في مواقفه ، لا يضل ولا ينحاز ولا توجهه مصالح الأقوياء ولا تعبث به عواطف أهل الأهواء ، يحكم في البشر ، ويرسم لهم طريق السلامة ، لكي يكون المجتمع في أمن واستقرار . . .

ثانياً : الثبات والاستمرار : وهذه الخاصة تكفل للفكر الإسلامي أن يكون معبراً عن معنى التواصل والتكامل بين الأجيال المتلاحقة، بحيث يكون الجيل اللاحق مؤتمناً على منجزات الأجيال التي سبقته، مضيفاً إليها رؤ يته المتجددة لكي تكون صيغة هذا الفكر في متناول الجيل اللاحق، لا يضيق بملامحها، ولا يجد فيها ما يجد في التاريخ من شعوبة الأيام . . .

ثالثاً : أخلاقية الأهداف : وهذه خاصة واضحة نجدها في كل حكم من الأحكام وفي كل موقف من المواقف ، ولا يمكن للفكر الإسلامي أن

يتجاوز هذا المنهج الأخلاقي الذي يعبر عن أصالة الفكر الإسلامي كفكر يستمد أصوله من نصوص معتمدة لا تقبل النسخ والإهمال ، لأنها نصوص قرآنية أو أحاديث نبوية . . .

أما الغايات الإنسانية للفكر الإسلامي فتتمثل بما يلي :

أولاً : تنظيم المجتمع ورقيه : وهذه غاية نجد ما يؤكدها من خلال تتبعنا الدقيق للأحكام الشرعية التي اتسعت في تنظيمها للحياة الإنسانية ، بطريقة يسرت على الإنسان أمره لكيلا يضيع في متاهات التردد ، باحثاً عن الطريق الموصل إلى العدل والحق والفضيلة . . .

ثانياً : محاربة الأسطورة في مجال العقيدة : وذلك لأن الفكر أداة للهداية ، ومن أبرز غاياته تحرير الإنسان من الخرافة والأسطورة ، بطريقة جادة ، لكي يشعر عندئذ بانسانيته التي أكرمها الله بنور العقل وهدايته . . .

وهذه مباديء أساسية لا تخضع للتجديد أو التغيير لأنها منطلقات أساسية تحمي الإنسان من الانحراف ، وتبعده عن مواطن الزلل .

وبعد ذلك يبتديء دور العقل ، وهو أداة التكليف بممارسة حقه في النظر والفكر ، في حدود ما أنيط به من تفسير لنصوص أو تأويل في فهمها في إطار الضوابط المنصوص عليها، والتي يدركها الحس السليم ويعترف بها المنطق السديد . . .

والتجديد أمر لا خيار فيه ، وهو مطلب عقلي واجتماعي ، لأن العقل يتطلع إليه لممارسة حق مشروع ، والمجتمع يتطلع إليه لتزويده بالرأي الذي يحقق له المصالح المشروعة التي أقر الإسلام بها في مبادئه الأساسية.

وتبرز مبررات التجديد في العوامل التالية:

أولاً : التطور المستمر في طبيعة الحياة الاجتماعية : وهذا أمر شاهد ومسلم ، ولا مجال لانكاره لأن الحياة كالنهر المتدفق بالمياه المتجددة ، ولا يمكن أن تتوقف الحياة ، ومهمة الفكر أن يواكب مسيرة الإنسان ، لكي يكون معبراً عن تصوراته الفكرية، النابعة من الرؤية الزمنية لقضايا الإنسان واهتمامه ، والذين يرفضون التجديد ينكرون واقعاً قائماً متمثلاً في أجيال متلاحقة تتجدد قضاياها وتتجدد معها رؤيتها الفكرية . .

ثانياً : قابلية النصوص التشريعية للفهم المتجدد : وهذا مبدأ لا خلاف فيه ، فالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية الثابتة تقبلان التفسير والتأويل ، وليس من حق أي جيل أن يختص بهذا التفسير والتأويل مدعياً في ذلك حقاً خاصاً ، يمارسه دون غيره ، فالأجيال المتلاحقة سواء في حقها المشروع في التفسير والرأي ، والخطاب الشرعي متجدد في كل عصر ، وهو خطاب لكل مكلف ، ومن حق المكلف أن يقرأ الخطاب فإذا توفرت فيه القدرة على الفهم والتفسير والتأويل ، فهو مكلف به ، ولا عذر له في تقليد يحاكي به عوام الناس ممن تنقصهم الكفاءة والقدرة . .

ثالثاً : ضرورة مواكبة الفكر الإسلامي لحاجات الإنسان : وذلك لأن الفكر غايته الإنسان ، ولا يجوز لهذا الفكر أن يكون معزولاً عن قضايا ذلك الإنسان ، فإن رضي لنفسه بالعزلة فقد حكم على نفسه بالجمود والتراجع ، والفكر الإسلامي يملك كل قابليات النماء ، وهذا منهج استخدمه أسلافنا في عصر النهضة والتقدم بذكاء وشجاعة ، وتصدوا لأداء دورهم في إثراء الفكر الإسلامي عن طريق الاجتهاد الذي أقره الإسلام ودعا إليه ، ولا يمكن لأحد أن ينكر أهمية الاجتهاد في تاريخ الفكر الإسلامي ، وفي تكوين أهم المدارس الفكرية التي أغنت الفكر الإسلامي بتراث خالد سيظل معلمة مضيئة في تاريخ أمتنا . .

معايير التجديد في مجال الفكر التشريعي :

يخضع التجديد في مجال الفكر التشريعي لضوابط ضرورية تعطي لذلك التجديد شرعيته ، وتمنعه من أن يكون تجديد انحراف يقود إليه عقل غير متبصر ، وهوى نفس لم تبلغ رشدها وكمالها الأخلاقي، ووسيلة التجديد في الفكر التشريعي هو الاجتهاد الملتزم بالضوابط الشرعية ، وهو اجتهاد مشروع وضروري ، ولا مبرر لمن توافرت فيه شروطه في أن يتقاعس عنه ، كسلاً أو ورعاً ، وليس من الورع في شيء أن يتخلى المجتهد عن مسؤولياته الفكرية ، مسهماً بذلك في تعميق ظاهرة الجمود والركود في فكرنا الإسلامي ، مشجعاً صيحات الاستغناء عن هذا الفكر في مجال حياتنا المعاصرة . . .

وتتمثل معايير الاجتهاد المشروع بما يلي :

أولاً : عدم الإخلال بالنصوص الثابتة : وذلك لأن الفكر الإسلامي يختلف في خصائصه عن الفكر الوضعي من حيث المصادر ، فالفكر الوضعي فكر بشري يخضع للعقول المجردة ، وللاجتهادات الفكرية من غير ضوابط أو قيود ، بخلاف الفكر الإسلامي فهو فكر ملتزم بمصادره الأساسية لا يتجاوزها برأي ، ولا يناقضها باجتهاد ، فإن تجاوزها أو تنكر لها فقد صفته الإسلامية ، وأصبح خاضعاً لما يخضع له الفكر الوضعي من قابليات الخطأ والإلغاء والتحيز والحيف ، وتعتبر الدلالة اللغوية هي معيار التفسير والتوضيح ، فما أفادته الدلالة اللغوية عن طريق القطع والجزم يدخل ضمن حكم النصوص القاطعة ، وما أفادته الدلالة اللغوية عن طريق الظن خضع لقواعد الاجتهاد ، وتثبت الدلالة اللغوية للكلمة العربية عن طريق النقل المتواتر والاستعمال المتكرر ، كما تثبت عن طريق الاستنباط العقلي المؤكد بالنقل عن علماء اللغة أو استعمالهم للألفاظ اللغوية ،

واختلف العلماء في حكم اثبات المعاني اللغوية عن طريق القياس ، والرأي الراجح أن القياس اللغوي يحتاج إلى إثبات استعمال العرب له وقبولهم به ، لكيلا يتحكم العقل في المعاني اللغوية بطريقة تعسفية . .

وتخضع النصوص التشريعية الثابتة في توضيح دلالاتها الشرعية لقواعد التفسير المقررة ، وأهم تلك القواعد ما يلي :

الأول : الالتزام بالمعنى اللغوي الذي أقره علماء اللغة ، مع مراعاة المصطلحات الشرعية التي أخرجها المشرع من معناها اللغوي العام إلى معنى خاص دل عليه النص عن طريق أدلة قطعية ، وهذا التغيير في معاني المصطلحات الأسماء لا يخرج الكلمة عن معناها الأصلي ، لأن التصرف في اللفظ العربي أمر مألوف في اللغة العربية ، وجرى العرف على تخصيص بعض الأسماء للدلالة على المعاني القريبة منها . . .

الثاني : تحديد علاقة اللفظ بالمعنى المستفاد منه ، عن طريق مراعاة القواعد المقررة عند علماء الأصول ، بحيث يكون استعمال اللفظ معبراً عن معنى اراده الشرع ، وكلما كانت العلاقة واضحة وظاهرة بين اللفظ والمعنى كانت مهمة المجتهد أيسر ، وفي ظل الوضوح تضيق دائرة الاجتهاد ، إلا أن اتساع الدلالة اللفظية على المعاني الشرعية يساعد على نمو حركة الاجتهاد وازدهار الرأي واتساع الفروع الفقهية .

ثانياً: احترام القواعد الاجتهادية: وتعتبر القواعد الاجتهادية من أهم ضوابط الفكر لكي يكون أصيلاً من منطلقاته ، لا يزيغ ولا يضل عن غاياته ، والاجتهاد هو الجهد العقلي الذي يبذله المجتهد في استنباط حكم من دليله ، وهو أداة التواصل بين النصوص الثابتة والمصالح المتجددة ، ففي ظل الاجتهاد يؤدي العقل البشري دوره المشروع في

التفكير ، ويضيف الجديد من آرائه وتصوراته ، معتمداً في ذلك على معايير وأصول تضبط حركة النمو وتحقق التلاحم بين الفكر والإنسان. . .

وتتسع دائرة الاجتهاد لكي تشمل المواطن التالية :

1 ـ القضايا التي لم ينص عليها القرآن والسنة ، وهذا هو الموطن الأوسع لحركة الاجتهاد لأن القضايا الجديدة متكاثرة ، ويفرضها الواقع الاجتماعي والاقتصادي ، والنصوص محدودة والوقائع متجددة ، والوسائل إلى تحقيق المقاصد ليست واحدة ، ولا بد من الاجتهاد لكي يكون أداة الإنسان إلى معرفة مشروعية الوسائل التي تحقق له مصالحه ، والحوادث المتجددة كثيرة ، وقد كفلت الشريعة للإنسان أن يجد في رحابها رعاية لقضاياه المشروعة .

2 ـ النصوص التي وردت في إطار الظنية في ثبوتها أو دلالتها ، وهنا يتصدى الاجتهاد للبحث عن صحة السند من خلال دراسة ذلك السند وطرق روايته ، أو يتصدى الاجتهاد للبحث في تفسير تلك النصوص بما يؤدي إلى وضوح الدلالة على المعاني المرادة منها. . .

ومنهج الاجتهاد يساعد على التجديد المستمر في الفكر التشريعي ، من خلال ما يسهم به المجتهد من آراء واستنباطات تثري الثروة الفقهية ، وتضيف إليها الجديد من الأحكام .

والتجديد عن طريق الاجتهاد هو التجديد الأصيل الذي لا يجوز الخلاف فيه ، لأن منهج الاجتهاد مقرر ومعترف به ، وفي الوقت الذي لا يباشر أهل الاختصاص والكفاءة واجبهم في إبداء الرأي في القضايا الاجتهادية فإنما يسهمون بطريقة مباشرة في إقصاء الشريعة عن أداء دورها الاجتماعي كأداة للتنظيم وكمنهج للحياة الإنسانية ، وهم في

هذا يسهمون في عزلة الفكر الإسلامي وضعفه وجموده ، لأن الفكر ينمو بالجهد البشري ، وبالرؤ ية العقلية المتجددة، وهو دور أنيطت مسؤوليته بأهل الكفاءة الفكرية . . .

وادعاء الورع في أمر الاجتهاد ، لا يعتبر مبرراً للتهرب من المسؤولية في إبداء الرأي والتعبير عن موقف الإسلام من القضايا الشائكة والمستحدثة التي تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم ، وليس من الورع في شيء أن يمسك العلماء عن الاجتهاد ، تهيباً وخشية ، فالمسؤولية تفرض على أهل الاختصاص أن يتصدوا للاجتهاد لكي تؤدي الشريعة الإسلامية دورها في تنظيم حياة المجتمعات الإسلامية . . .

وهناك قاعدتان لاستحداث الأحكام الشرعية هما :

القاعدة الأولى : قاعدة القياس :

تقوم على أساس إلحاق المسكوت عن حكمه بالمنصوص عليه عند مشاركة المسكوت عنه للمنصوص في علة الحكم ، وكلما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه كانت العلاقة القياسية أولى وأظهر ، وأحياناً لا يكون الإلحاق ظاهراً بين الأصل والفرع ، لتعدد المعاني التي تجمع بينهما مما يجعل القياس معقداً وصعباً ، وهنا تبرز الحاجة إلى البحث عن العلة التي تعتبر من أهم ضوابط القياس لأن الشرع من عادته أن ينيط الحكم بوصف لا يصعب على العقل البشري إدراكه ، مما يدخل ضمن المقاصد الشرعية المتضمنة لجلب نفع أو دفع ضرر مما أقر الشرع الحنيف اعتباره ، وقد أفاض علماء الأصول في بحث الوصف المناسب لكي يكون علة في القاعدة القياسية واشترطوا فيه أن يكون ظاهراً ومنضبطاً ومتعدياً وألا يكون مما ألغى الشارع اعتباره .

القاعدة الثانية : قاعدة المصالح المرسلة :

وتقوم على أساس حرص الشرائع على تحقيق مصالح الخلق المتمثلة في جلب المصالح ودرء المفاسد ، وتنقسم المصالح إلى قسمين :

- مصالح معتبرة في نظر الشرع وتتفاوت بحسب أهميتها للإنسان فمنها الضروري ومنها الخاص ومنها التكميلي ، وجاء اعتبار هذه المصالح للمحافظة على النفس والعقل والمال والعرض .
- مصالح ملغاة في نظر الشرع ، وجاءت نصوص تلغي اعتبار تلك المصالح لوجود اعتبارات أكثر أهمية بالنسبة للإنسان ، فمصلحة المرابي ملغاة ومصلحة المحتكر ملغاة ومصلحة شارب الخمر ملغاة ومصلحة السارق ملغاة . . وسبب إلغاء هذه المصالح ما يترتب عليها من أضرار بحق المجتمع كله . . .

والمراد بالمصالح المرسلة هي المصالح التي لم يذكر فيها نص بالاعتبار أو الإلغاء ، وتركت للمجتمع ، لكي يقرر فيها حكماء الأمة وعقلاؤها التنظيم الذي يحفظ الحقوق ويصون الحريات .

وعلماء الأمة مدعوون لإبداء الرأي فيما يستجد من أحداث ، مما تفرضه التطورات الاقتصادية والاجتماعية ، وقد أناط بهم الشرع الحكيم مهمة التصدي بشجاعة وحكمة وموضوعية لهذه القضايا آخذين بالاعتبار حرص الشريعة الإسلامية على تحقيق مصالح العباد ، وتنظيم المجتمع بطريقة عادلة ومنصفة ، لكيلا يتمكن القوي من ظلم الضعيف ، ولكن ترتفع راية الحق في المعاملات الإنسانية . . .

والتجديد لا يعني الخروج عن دائرة الأحكام الشرعية ، لأن ذلك

التجديد يحمل معنى الهدم للقيم الأصيلة لهذه الأمة ، وهو أداة للفوضى والاضطراب ، وكل تجديد يتجاوز النصوص الثابتة أو يتنكر لها محكوم عليه بالفشل .

أما التجديد الذي ندعو إليه فهو اعتماد المنهج الأصولي الصحيح في تفسير النصوص وتأويلها ، وهو منهج يشجع الرأي وينكر التقليد والجمود ، والأمة التي ترفض التجديد ولا تمارس حقها فيه تلغي ذاتها وتضعف من امكاناتها الفكرية ، وترضى لنفسها أن تكون عالة على أجيال سابقة أو لاحقة .

وإذا كان منهج الاجتهاد الفقهي يشجع الرأي وينيط بالعقل البشري أن يتحمل مسؤوليته كاملة في ميدان التفسير أو في ميدان الاجتهاد فإن التجديد في ميادين الفكر الإنساني أمر طبيعي ومنطقي لأن العقول البشرية مكلفة بأن تمارس إنسانيتها من خلال ما تفكر فيه ، فإذا أغلقت على نفسها كل النوافذ، واكتفت بالخمول والتقليد ألغت إنسانيتها ، وحكمت على نفسها بالتراجع ، وارتضت أن تكون أيامها خريفاً متجدداً لا يتطلع إلى ما تتطلع إليه النفوس في فصل الربيع من حياة تبشر وتعد وتحلم بالغد الجميل المشرق .

ويجب هنا أن نفرق بين الاتجاهات الفكرية الأصيلة والاتجاهات الفكرية المشبوهة في انتماءاتها ، فالاتجاهات الفكرية الأصيلة جديرة بأن تكون في موطن الرعاية والاهتمام ، وأن تشجع بكل وسائل التشجيع ، وأن يحتضن فكرها الرائد ، وأن ينمي منهجها في الإبداع والتأصيل والتجديد، لأن هذه الاتجاهات تمثل المشاعل المضيئة في مسيرة أمتنا ، ولا ينبغي التشكيك في صدق هذه الاتجاهات ، وأصالتها ، لأن التشكيك يضعف منهج التجديد الأصيل ، ويترك ساحة الفكر فارغة مهيأة

للاتجاهات الفكرية المشبوهة التي تجد في مدارس التقليد الحصينة مبررها المنطقي لطرح فكرها الدخيل الذي يحمل في ثناياه ـ في معظم الأحيان ـ أخطاراً جسيمة تهدد هذه الأمة في فكرها وتراثها .

واتجاهات التجديد في الفكر الإسلامي هي الاتجاهات الفكرية القادرة على الصمود في وجه الفكر الدخيل ، وهي سلاح هذه الأمة في مرحلة الضعف والركود في حماية قلاعنا وحصوننا من أخطار الغزو الفكري الذي استطاع أن يأخذ مواقعه الحصينة في ساحاتنا الوطنية متحدياً قيم هذه الأمة ، ساخراً بكل قديم مستنفراً المشاعر والعواطف ، في حملات نفسية تستهدف الكيان الذاتي ، وثقافة شعبنا الأصيلة . . .

لقد حفل تاريخنا الطويل بمواكب متلاحقة من دعاة التجديد ، وكان لفكرهم دور رائد في مواصلة العطاء وتصحيح المسيرة ، سواء في ميدان العقيدة أو في ميدان الفكر والتشريع ، ولم يضق صدر الإسلام بهؤلاء ، وإنما ضاق صدره بما أثقل كاهل الفكر الإسلامي من انحراف وجمود وتقليد ، حتى أننا أصبحنا نعطي للتاريخ قداسة وللتراث عصمة ، وهذا منهج لا يستقيم مع منهج الإسلام الذي يرفض القداسة والعصمة ، ويجعل أمر الفكر في موطن رعاية العلماء المؤتمنين على مواصلة العطاء ، لكي تظل شعلة الفكر متوهجة ملهمة تنير الطريق وتعبر المسالك أمام قوافل المؤمنين برسالة الإسلام .

إن الفكر لا ينمو بالتقليد ، وسيادة منهج التقليد في مجال الفكر مؤشر واضح على تخلف الأمة ، وعجزها عن العطاء ، والتجديد لا يعني التغيير ، وإنما يعني الإضافة المتميزة التي تطبع الفكر بطابع عصره ، لكي يكون وليداً شرعياً للمجتمع ، يحمل قسمات ذلك المجتمع ، ولا يمكن

لمجتمع حي أن يتخلى عن مسؤوليته في إبداء رأيه فيما يواجهه من قضايا فكرية . .

والفكر الإسلامي يملك إمكانات التجديد المستمر ، لأن النصوص الشرعية التي تعتبر مصادر أساسية للفكر الإسلامي أناطت بالعقل البشري مسؤوليات جسيمة ، واطمأنت إلى سلامة اختياراته ، ووضعت له قواعد وضوابط لكي تكون رحلته في البحث والاستنتاج والاستنباط محكومة بمؤشرات الوقاية من الخطأ والضلال ، مطوقة بكل أسباب السلامة . .

والفكر الإسلامي فكر إنساني ، متفتح على كل الحضارات التي أسهمت في رقي الإنسان ، لا يرفضها تعصباً ، ولا يضيق بما تقدمه من أفكار ، ومعياره فيما يقبل أو يرفض معيار موضوعي ، فما يقبله يجب أن يكون منسجماً مع قيم الأديان السماوية عقيدة وخلقاً وفكراً وتنظيماً، وما يرفضه يرفض فيه تحديد لتلك القيم والتنكر لمبادئها. . .

والإنسان هو أداة التجديد ، وهو الغاية من كل تجديد، والتجديد مؤشر على نضج الممارسة العقلية وتحمّل الإنسان لمسؤوليته في التعبير عن تجربته الذاتية ورؤيته المتجددة لقضايا عصره ، فإذا مارس الإنسان هذا الحق المشروع بحرية وشجاعة كان مؤهلاً لحمل المسؤولية ، وإن تقاعس عن ممارسة هذا الحق لجهل أو عجز أو خوف كان جديراً بأن يكون في مؤخرة الصفوف . .

وإن مجتمعنا الإسلامي اليوم مطالب بأن يتصدى لقضاياه الفكرية ، مؤكداً في ذلك أصالة الفكر الإسلامي وتميزه بخصائص ذاتية وإنسانية.

وإذا لم يتصدَ علماؤنا وهم رموز الحياة الفكرية في مجتمعاتنا المعاصرة لتحمل مسؤولياتهم في الإعراب عن آرائهم الفكرية ، في

القضايا المطروحة على مجتمعنا ، فإن من المؤكد أن عصر التراجع والتخلف سيمتد وسيطول ، وسيبحث مجتمعنا بعد أن يفقد أمله عن البدائل الفكرية المتزاحمة التي نراها في كل يوم ، وهي بدائل لن تسهم في رقي مجتمعنا ولا في ازدهار فكره ، لأن الفكر الدخيل ليس كالفكر الأصيل ، في قدراته على مخاطبة شعبنا ، وعلى تلمس مشاكلنا .

وسيظل منهج التجديد في مجال الفكر الإسلامي هو الأمل الذي لا خيار لنا في تجاوزه ، لان مجتمعنا ضاق بليل الظلام ، ويتطلع إلى مشاعل التجديد التي ستضيء ذلك الليل وتطارد ظلامه الدامس ، لكي يُطلَّ من خلف الأفق البعيد ذلك النور الخافت الذي يحمل في يديه بشرى عهد جديد ، يتصدى فيه فكرنا الإسلامي لكل التحديات الفكرية المعاصرة .

تجديد الفكر الإسلامي
غاياته وميادينه

الأستاذ محمد العربي الخطابي
محافظ الخزانة الحسنية ـ الرباط

إن المتأمِّل في أحوال الكون ليدرك بالحس أو بالبصر تعدد مظاهر الإبداع الإلهي وتجددها الدائم ضمن نظام صارم من الوحدة المتناسقة الدالة على أحدية الخالق وتفرده بالعلم المطلق وتصرفه الشامل فيما كان وما سيكون .

وإذا نحن نظرنا إلى الأرض التي كتب الله للبشرية أن تحيا فيها حياتها الدنيا مع سائر الدواب والنبات والجماد فإننا نجدها دائمة التغير منذ أن فتقها الله سبحانه عن السماوات ، ودلائل الإبداع الإلهي المستمر فيها تتجلى في بيئتها الحية وفي طبيعتها الجامدة وفي كل ما يحيط بها أو تحيط به من أفلاك هي في حركة دائبة لا تفتقر ولا تنقطع ؛ وأدق تفاصيل هذا الإبداع المستمر نجدها في الإنسان نفسه : في خصائصه البيولوجية والفسيولوجية وصفاته العقلية والنفسية وفي استعداده للتطور والارتقاء ، وآية ذلك أن كل فرد عالم قائم بذاته، فأنت لا تجد بين نحو خمسة مليارات من الأنفس ـ وهو عدد سكان العالم اليوم ـ فرداً يشبه فرداً آخر في جميع الجزئيات التي تتألف منها مكونات الإنسان ، وهكذا الأمر منذ أن خلق الله الدنيا وإلى أن يقضي فيها بأمره .

ومع ذلك ، فإن هذا التغاير في الخصائص والصفات لا ينفي وحدة النوع البشري الذي خصه الله بالعقل وأودع فيه القدرةَ على الإدراك والتّفكير والتّخيُّل والتّمييز ، فجعل بذلك بعضه مكَمِّلاً لبعض ليدرك غايةَ سعيه ويُقيم عيشه على خير نظام . والعقل أمانة تحمَّلها الإنسان دون غيره من الكائنات لحكمةٍ اقتضاها خالقُه ، قال الله تعالى : ﴿إنا عَرَضْنَا الأَمانةَ على السماواتِ والأرضِ والجبالِ فأَبَيْنَ أنْ يَحْمِلْنَهَا وأشْفَقْنَ منها وحَمَلها الإنسان . . ﴾[1] وقد ذهب بعض العلماء إلى أن المَقصود بالأمانة في الآية الكريمة هو العقل[2] .

والعقل نَزَّاع إلى التمحيص والمقارنة والاستنتاج ، ومن دأبه تقليبُ النظر في طبيعة المَرئيات والمحسوسات وتجديدُ أحكامه عليها بالتأمل فيها أو بإخضاعها للتّجريب والاختبار والقياس .

فكما أن كلَّ ما في الكون هو في علم الله سُنَن ثابتة وحقائق مُبِينة صادرة عنه سبحانه وخاضعة لتصريفه ، فإن كل ما يُدركه بَصَر الإنسان أو حسُّه هو مادّةٌ تَستحقّ منه بذلَ الجهد العقلي للكشف عن كنهها ومعرفة حقيقتها واستنباط قوانينها مع تجديد النظر فيها دوماً عملاً بسنَّة التطوُّر والتغيّر ، ومصداقاً لقوله تعالى : ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْني عِلْماً﴾[3] .

ومن الآيات الدّالَّة أيضاً على الإبداع الإلهي الدائم أنَّ الأشياء المُمكنة الحدوث إنما تأتي بقَدَرٍ معلوم ، وقد جاء في الذِّكْر الحكيم : ﴿وما مِنْ شَيْء إلاَّ عِنْدنا خزائنُه وما نُنَزِّلُه إلاّ بقَدَر مَعْلوم. . . ﴾[4] ، والإنسان يولَد وهو يجهل حقائق الأشياءَ الظاهرة والباطنة فتلد معه الرَّغبة في الوصول إلى معرفة هذه الحقائق ، وهو لا يُؤاخذ على هذا الفضول الملحاح إذا هو وقف عند قُدرات العقل المحدود ولم يتعدّاها إلى ما لا يمكن الوصول إليه مما اختصّ الله سبحانه وتعالى بعلمه ، فإذا تجاوز

الإنسان حدّه فإنه يوشك أن يُصبح خصيماً لربِّه ، كما في قوله تعالى : ﴿أو لم يَرَ الإنسان أنَّا خلقناه من نُطفةٍ فإذا هو خصيمٌ مبين﴾[5] .

أَخْلُص من هذه المقدّمه إلى أنَّ التَّجديد من السنن الدَّالة على الإبداع الإلهي المستمر ، وأنَّ الإنسان مأمور باستخدَام عقله على الدَّوام لِيَحْسُن تَدبيرُه ويَصِحَّ سعيُه ويستقيم عملُه ، إذ كان لا بدّ له من أن يعرف نفسه بصورة أعمق وأفضل ، وأن يزداد فهمُه لقوانين الطبيعة التي سَخَّرها الله له كي يُحْسِن استثمارَها ويتصرَّف فيها بالعدل والإحسان والمعروف .

فما المقصود بالتَّجديد وما هي غاياته ؟ وما هو المراد بلفظ الفكر عامّةً والفكر الإسلامي خاصَّة ؟ هذا ما سأحاول الإبانة عنه بإيجاز .

جَدَّ الشيءُ يَجِدُّ جِدَّةً : حدث بعد أن لم يكن ، وجَدَّد الشيءَ صَيَّره جديداً ، والجديد نقيض البالي الْمُبتذل بالاستعمال ؛ هذا من جهة اللغة أما التَّجديد في بُعده الفِكري فهو نشاطٌ عقلي دائب قوامه تَقْليبُ النظر باستمرار في المعارف المكتسبة والتجارب الحاصلة بقصد تصحيحها أو إثرائها وتكييفها مع كلّ واقع جديد بقدر الحاجة الحقيقية والمصلحة المؤكَّدة للفرد نفسه ولبني البشر عامّة .

والغاية من التّجديد تحسينُ الوَضع الإنساني مادّياً ومعنوياً من غير إفراط ولا تَفريط ؛ وفي أصول الفقه الإسلامي ضوابطُ عَقليةٌ وشرعيةٌ دقيقة في هذا الباب وفي غيره كتقديم درء المفاسد على جلب المصالح ، وسدّ الذرائع تَحَرُّزاً من الوقوع في الفساد ، ورفع الحرج والمشقَّة عن النّاس ، وغير ذلك من المباديء الأصولية المطابقة للطّبع والشرع .

إن التجديد تفكيرٌ وتدبير وعمل ، وغايته النَّفع العام بما يَحْفظ على النّاس الدينَ والعقل والنَّفس والمال والنّسل ، فإذا نحا التّجديد إلى إبطال

ركن من هذه الأركان الخمسة عمداً وقصداً فهو إفساد غيرُ مقبول حتى ولو اتَّسم بسمة العلم واصطنع مناهِجهُ ، والمثال على ذلك : تطوير الوسائل العلمية والتّكنولوجية للتغلّب على آفة العُقم في الرّجال والنّساء ، فهذا تجديدٌ حميد في الطبّ وعلم الحياة ما دام المقصود به حفظ النّسل وتنشيط الخصوبة ، أما إذا تحولت التّجارب في هذا الحقل إلى العبث بالجينات والتلاعب باللقائح البشرية المجمَّدة لتغيير خلق الله فإن ذلك يصبح فساداً لا تجديداً ؛ وينطبق هذا المقياس على كل ما له صلة بنظام الحياة الروحية والثّقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بحيث إن غاية كلّ تجديد يجب أن تنتهي إلى ما فيه صلاحُ معاش النّاس وتيسير معاملاتهم على أساس المباديء الخلقية المتعارَف عليها في الاجتماع الإنساني ، وهذه المباديء هي التي تُسميها شريعة الإسلامي بلفظ جامع هو «المعروف» وتسمّي نقيضها بلفظ جامع آخر هو «المنكر» كما في قوله تعالى : ﴿كُنْتُم خيرَ أمَّة أُخْرِجَت للنّاس تَأمرون بالمعروف وتَنْهون عن المُنكر وتؤمنون بالله﴾(6) .

يتَّضح من هذا كلِّه أن التَّجديدَ ليس مقصوداً لذاته لكن لما يُنْتَظر أن يؤدّي إليه من خيرٍ يُصيب الجماعةَ الإنسانية في معاشها وسَعْيها وعَلاقات أفرادها بعضهم ببعض .

والفكر هو السِّمة البارزة للعَقل الحيّ والوجدان المتيقظ، وهو المحرك لهما إذ وظيفته فَحْصُ المرئيات والمحسوسات وتوضيحُ الصور الذهنية وترتيبُها بإرادة لتجنُّب الخطإ والاقتراب من الصواب في مرحلة العمل والإنجاز .

ومعنى تجديد الفكر : تحريكُ قُوَى المدارك العقلية وتنشيطُ المكتسبات الذهنية والانطباعات الوُجدانية لتَبيُّن الصواب بصورة أوضح ثم

العمل بمقتضى ذلك . وعلى هذا فإن تجديدَ الفكر ليس مجردَ عمليةٍ ميكانيكية فردية وتعسفية بل هو اجتهاد جماعي قوامه الممازجة والمقابلة مع الأخذ والعطاء والقبول والرفض .

نعم ، إن التّفكير في حقيقته البسيطة جهد فردي ، وهو لذلك يحتمل الصواب والخطأ إلا أن انعكاساته المحتملة على الغير تَفرض على المفكِّر أن يضع نصب عينيه مصلحة الجماعة في المقام الأول فضلاً عما يُمكن أن يجنيَه هو نفسه من نفعٍ بفضل استقامة تفكيره ، وكما أن الإنسان لا يتعلّم بمفرده وإنما بفعل احتكاكه بالآخرين وإفادته من حَصيلة المعارف والتّجارب المتراكمة ، فكذلك الأمر في ممارسة التّفكير القويم الذي لَا يكون قويماً إلا بقدر انصهاره في بوتقة الفكر العام ، ولذلك فإن الإسلام أعطى لمسألة الإجماع في الرأي قيمةً تُعَدّ من أصول التشريع عند عدد من أئمة الفكر الفقهي .

ومن هنا فإننا حينما نتحدث عن تجديد الفكر الإسلامي فإنما نعني الفكر الفاعل والمتفاعل داخل جماعة تؤلف بينها عقيدة واحدة وقِيم مشتركة وترجع في أمورها إلى شريعة إلهية تنير أمامها نهجَ العمل في الدنيا ، وتمهِّد لها سبيل الخلاص في الآخرة ؛ وعلى هذا فإن مرامي الفكر الإسلامي ومجالات نشاطه لا تقف عند حدّ إلا ما حَدّدته الشريعة بنصّ قطعي معلوم من الدين بالضّرورة ، وما عدا ذلك فينبغي إخضاعه للفكر وتَمحيصه على ضوء مستَجدّات الزمان والمكان وتطوّر مناهج العلم ووسائله التّطبيقية للحكم فيه بما تقتضيه مصالحُ المسلمين على تعاقب أجيالهم .

وهنا يتبادر إلى ذهن كثير من الباحثين سؤالٌ عريض وشائك هو : إلى أي حدّ ينبغي أن يذهب بنا التفكير في مصالح المسلمين العامة لإيجاد

الحلول المقبولة لمشاكلهم في مجال العلاقات والمعاملات بين الناس ، هل نتقيد مطلقاً بظاهر النّصوص القطعية الواردة في الكتاب والسنّة أم نلجأ إلى التأويل ونأخذ بتغليب نصٍّ صريح على نصّ آخر صريح رعايةً للمصالح العامة كما اقترح أحد علماء القَرن الثامن الهجري هو نجم الدين الطوفي الحنبلي[7] حيث ذَهَب إلى أنَّ الحديث النبوي الصحيح : «لا ضرر ولا ضرار» أولى بالتّغليب ـ عند التّعارض ـ من أي نصّ آخر إذا اقتضت مصالح المسلمين ذلك في مسائل المعاملات دون العبادات؟ هذه ـ كما قلت ـ مسألة شائكة لا يستطيع البَتَّ فيها إلا الجَمُّ الغفير من علماء المُسلمين ممن تتوافر فيهم شروط الاجتهاد وأدواته ، وكل ما يمكن لي أن أقوله من جهتي هو أنَّ القضيةَ الأساسية في الفكر الإسلامي المعاصر إنما تنحصر في كيفية التَّوفيق بين أحكام الشريعة ومقتضيات العصر بحكمةٍ وروية وتبصُّر ، أي بعد فحص كل حالةٍ وتوضيح كلّ نازلة بعيداً عن تعارض الأقوال الناتج عن الاجتهاد الفردي ، مع مراعاة اختلاف الأزمنة وتجدّد الأقضية ، واحترام النصّ القطعي الصريح ، والأخذ بقاعدة الإجماع في القضايا التي تفرض الاجتهاد .

بعد هذا انتقل إلى الكلام على الميادين التي يمكن أن ينصرف إليها تجديد الفكر في عالمنا الإسلامي المعاصر ، وهي على سبيل الاختصار ثلاثة :

أولاً : ميدان الدَّعوة الإسلامية :

وأقصد بذلك العملَ الدَّائب والمنظَّم من أجل إبقاء رسالة الإسلام حَيَّة فاعلة داخلَ المُجتمعات الإسلامية وخارجها ، والتَّجديد في هذا السبيل ينبغي أن ينصبَّ في المقام الأول على منهج الدَّعوة وأسلوبها ووسائل تنشيطها سواء تعلّق الأمر بخطبة الجمعة والأعياد أو بالوعظ

والإرشاد في المساجد أو بدروس التَّربية الإسلامية في المدارس أو بالعمل خارجَ أقطار الإسلام قصدَ التَّعريف بالرسالة المحمدية من حيث مبادئها ومقاصدها . وأول ما ينبغي أن يتَّجه إليه الفكر في هذا السبيل إعداد الخطيب والمرشد والداعية إعداداً علمياً ومهنياً وسلوكياً حتى يكتسب ـ إلى جانب المعارف الإسلامية الضرورية ـ القدرة على الاتصال بالجماهير وهو مسلَّح بوسائل العصر ومُلِمّ بأحواله وعلله ؛ والمقصود من كل هذا الوصول إلى تنمية قدرات الداعية العلمية والفكرية ورفع مكانته المادية والمعنوية كي يكون قدوةً لغيره ويؤدي وظيفته على أحسن وجه ممكن .

ثانياً : مفاهيم الحضارة والثقافة :

إننا نشهد في العالم المعاصر حشوداً من الظواهر الحضارية والثقافية المتتابعة تُنْبِىء عن التغيُّرات الهائلة التي تصيب المجتمعات الإنسانية كلَّ يوم بخيرها وشرّها ، وهذه التّغيرات يسميها كثير من مفكري الإسلام بالتّحديات ، مع أنها في حقيقتها ومظهرها وقائعُ طاغيةٌ تفرض نفسها على النّاس في حياتهم اليومية كوسائل الإنتاج والإعلام والمواصلات والتّرفيه والإعلان وما يصاحبها من تذبذب في السلوك الاجتماعي والفَردي واختلالٍ في توازن البيئة الطبيعية وغير ذلك من الأشياء التي تتلاحق وتتراكم وتؤثّر في معايش الناس وتطبع معاملاتهم بالحِدَّة والتوتُّر إذ ينَقادون لسلطانها الماديّ مذعنين خاضعين .

والعالم الإسلامي لا يسلَم في الجملة من التأثير السلبي والإيجابي لهذا التغيُّر في مفاهيم الحضارة والثّقافة فتقف مجتمعاته ، في غالب الأحيان ، موقفَ الحَيرة والاضطراب والتَّناقض في الأقوال والأفعال ، الأمر الذي يُحتِّم أن تكون هذه المسألة محطَّ اهتمام المفكرين وقادة الحكم والرأي فيتدبروها بحكمة وتبصّر ليتخذوا منها موقفاً إيجابياً يَنطلق من

الحرص على احترام المقوِّمات الخلقية الإسلامية من غير تفريط في الأخذ بما يكفل للجماعة القوةَ والعزّة والتقدّم .

ومما لا شك فيه أن التطوُّر المُذهلَ الذي تَشهده ميادين العلوم والتّكنولوجيا هو العامل الرئيسي المؤثِّر في تغيُّر مفاهيم الحضارة والثّقافة وما تؤدي إليه من تغيُّر في مظاهر السلوك العام في المُجتمعات الإنسانية حيث تطغى الدّوافع الماديّة وتستبدّ بأسباب الحَياة استبداداً جعل بعضَ مفكّري الغرب يَخشون أن يصبح الكائن البَشريّ نفسه «إنساناً تكنولوجياً» ينقاد للآلات المعقدةِ التي صَنَعها ، كما عَبَّر الكاتب الأمريكي فيركيس في كتابه المسمى : The Technological man أي «الإنسان التكنولوجي»[8] .

ولهذا فإنَّ السؤال الذي يفرض نفسه على مفكّري الإسلام ويتَطلّب منهم التمعُّنَ والتأمُّل هو : هل لمتطلّبات التّقدّم الماديّ والتّطوُّر التّكنولوجيّ من حدود ينبغي للإنسان المسلم أن يقف عندها في تطلُّعه إلى آفاق العزَّة والمنَعة والقوة أم عليه أن يأخذ بجميع ذلك من غير تمييز ؟ مع العلم بأن التطوُّر الماديّ أصبح شاملاً لجميع مظاهر الحياة من الاتجاه إلى التحكُّم في النّسل الإنساني والحَيواني إلى إنتاج أسلحة التّدمير الجماعي ونشرها فوق الأرض وفي أقطار السَّماوات .

ثالثاً : السياسية والاجتماع والاقتصاد :

إن اهتمامَ الإنسان بتدبير أموره وتنظيم علاقته ببيئته ومجتمعه حاجةٌ قديمةٌ ودافع فطريّ مصدرهما نزوعُ النّوعِ البشريّ إلى البقاء والتّكاثر وتكوينِ أسرة والتفتّحِ داخلَ جماعة معلومة تَتبيَّن فيها الحقوق والواجبات ، ومن أجل ذلك تنزَّلت الشرائع السماوية ودَعت الإنسان إلى تَنْظيم معاشه في الدنيا للفوز في الآخرة ، ومن أجل ذلك أيضاً نَشَأت الأنظمة السياسية

والاجتماعية والاقتصادية الوضعية التي نَحَتْ، مع تقدُّم العصور ، مَنْحًى فكرياً وفلسفياً يبتعد بها في غالب الأحيان عن ميادين التَّطبيق الفعلي ، وقد أصبحت هذه الأنظمة في عصرنا شديدةَ التَّعقيد كثيرة التَّشعُّب والتَّداخل ، حتى أصبحَ الخوض فيها مقصوراً على فئات المتَخصِّصين والمحترفين . ويزداد الأمر تعقيداً بسبب ترابط مصالح الدول والشعوب ، وتوافر عوامل الغَلَبة والقهر بين أقويائها وضعفائها ، وتَضخّم أعداد سكّان الأرض بالقياس إلى الموارد الاقتصادية المَحْدودة ، وسوء توزيع العمل والثروة بين الشعوب ، وقد نَتج عن ذلك كلِّه تناقضٌ كبير وتنازُع حادّ لم تعرف الأرض مثيلاً لهما من قبل ، ذلك أنه في الوقت الذي يشهد فيه عصرنا ظهورَ ملامِح مجتمعٍ عالميّ بفضل وسائل الاتصال السريعة والمتطوِّرة وقيام المنظمات الدولية يَبْدو أن تَصَدّعاً كبيراً أخذ يَحدث في البنيان الإنساني كلّه من جهة التّعامل على صعيد المَبادىء الخُلُقية والعادات السلّوكية ، ولا أدلّ على ذلك من هذا التَّقسيم الذي يُقيم بينَ الشعوب حواجزَ فولاذية تعزل الشمال عن الجنوب وتوسِّع هُوَّةَ التّفاوت بين الأقطار الفقيرة والأقطار الغنية أي بين ما يسمى بالعالم الثالث الموسوم بالضعف والتخلُّف ، والعالم الصناعي المُمْسِك بوسائل القوة والسيطرة .

وفضلاً عن ذلك فإن الدول ، غنيَّها وفقيرَها ، تبدو وكأنها منساقة باختيارها مع تيارٍ يَسير في اتّجاه الاستهلاك الفوضوي والإنتاج اللاّمعقول والإسراف في اقتناء الكماليات ، وكل هذا لحساب فئاتٍ مَعْلومة تتوافر لديها الوسائل فتتّسع شقّة التّفاوت بينَ النَّاس ، ويُصبح الظلم والإجحاف من الأشياء المألوفة ، فتثور الضغائن والأحقاد وتتوتّر النفوس وتتأزّم المجتمعات ويلجأ المحرومون والمستضعفون إلى العُنف والإرهاب أو يحاولون الهروب من واقعهم بالانحراف والانغماس في الرَّذيلة

كالمخدِّرات والإِباحية الجنسية وقَطْع الأرحام وتفكيك روابط الأسرة وما شابه ذلك مما نعلمه في مجتمعاتنا المعاصرة .

فإذا نحن نظرنا إلى هذه المتناقضات بمنظار العقل والمنطق وأخضعناها لمقاييس القِيّم الفكرية والروحية الثابتة فإننا سندرك لا محالة أن الدولَ الغنيةَ ليست أحسنَ حالاً من الأقطارِ المستضعفة بالرَّغم مما يَبدو على الأولى من مظاهر الاستقرار والرَّفاه والتقدّم المادي ، ذلك أنّ شعوب الدول الغنيّة تبدو وكأنها تسير بخطىً حثيثةٍ نحو فقدان الذات والاستسلام لنوع جديد من العبودية يَقبلها الإنسان برضاه من حيث يختار الخضوعَ لسلطانٍ خارجيّ قاهر يَطلب منه أن يُعَطِّل فكْرَه ويُميتَ ضميرَه ويربط مصيرَه بأهواءِ الفئة الحاكمة من التقنوقراطيين ومحترفي الشؤون العامَّة والموجّهين لوسائل الإعلام والمحَرّكين لدواليب الاقتصاد والمُمْسكين بمفاتيح الحرب والسلام .

لذلك كلِّه فإن التَّفكير الإسلامي ينبغي ألا يقتصر على تَحليل النّظريات السائدةِ والمقارنة بينَ المذاهب الرّائجة في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد لاقتباس ما يَصْلح منها وردّ ما لا يَصلح ، بل إن على مفكِّري الإسلام أنْ يجتهدوا لاستنباط نظرياتٍ مُلائمة لمُجْتمعاتهم تستلهم مقاصدَ الشريعة وتستمدُّ من أصولها القطعية برؤ يةٍ جديدة تُمَكِّن الجماعةَ الإسلامية من أن تتبوَّأ مكانَها اللاَّئقَ في المجتمع الإنساني وأن تُساهم في إحداث التَّوازن المَطلوب ، ذلك أنَّ مقاصدَ الشريعة لا تنحصر في العبادات أو في بيان الحرام والحَلال ـ كما يتراءى لبعضنا ـ بل إنها مع ذلك تَنْظر إلى الإنسان بوَصْفه كائناً كَرَّمه خالقُه واستخلفه في الأرض ليقوم فيها بالعَدل والإحسان والتَّعاون وتوثيق أسباب التّعارف بالبرّ والتّقوى والعَمَل

الصّالح ، فبذلك كلِّه أمَرَنا ربُّنا ، سبحانه ، في آياتٍ بَيِّناتٍ ، وفي أحاديثَ شَرِيفةٍ تُعَدُّ بالمئات .

وليس يكفينا في هذه السبيل أن نعمد إلى تدوين الفقه الإسلامي وتَيسيره وإثْرائه بالفَتَاوى والشروح الاجتهادية ـ مع أن هذا العمـلَ جليلٌ ومفيدٌ في حَدّ ذاته ـ بل لا بدَّ لنا من إنعام النظر وإطالة التَّفكير في كثير من المَبادىء والقيم التي وضعها الإسلام ودعا إلَيهـا ، كبمدإ الشـورى والمساواة والعدل وأداء الأمانات في الأموال والوِلايات وحفظ العُهود وغير ذلك من المبادىء التي تَرَكَ الله سبحانه أمْرَ النظرِ في تفاصيلِ تطبيقها للمسلمين رحمة بهم وعلماً منه سبحانه بتغيُّر الأزمان وتجدُّد حاجاتِ النّاس ، سُنّةً اقتضتها حكمتُه ورعاها تدبيرُه ، وهو سبحانه القائل في هذه الآيات البيِّنات التي تُلَخِّص معنى التوازنِ المطلوب من الإنسان حِفْظُه : ﴿وابْتَغِ فيما آتاكَ اللّهُ الدَّارَ الآخرة ولا تَنْسَ نصيبَك من الدُّنيا ، وأحْسِن كما أحْسَنَ اللّهُ إليك ولا تَبْغِ الفسادَ في الأرض، أنَّ اللهَ لا يُحبُّ المُفْسدين﴾[9] .

الهوامش

(1) 72/ الأحزاب .

(2) الراغب الأصفهاني ، الحسين بن محمد ، مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق نديم مرعشلي ، دار الكاتب اللبناني ، 1392 هـ / 1972 م ، بيروت. ص 22 .

(3) 114 / طه .

(4) 21 / الحجر .

(5) 77 / يس .

(6) 110/ آل عمران .

(7) نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت عام 716 هـ) ، انظر ترجمته في «الدرر الكامنة» 154:2 ، و«شذرات الذهب» 39:6 وغيرهما ، وانظر كتاب «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» تأليف مصطفى زيد ، دار الفكر العربي 1374 هـ / 1954 م القاهرة . ويتضمن هذا الكتاب أقوال الطوفي ورأيه في المَصْلحة .

(8) الإنسان التكنولوجي : الأسطورة والحقيقة تأليف : Victor C. Ferkiss ترجمة زكريا إبراهيم ويوسف ميخائيل أسعد، مكتبة الأنجلو المصرية 1975 ، القاهرة .

(9) 77 / القصص .

التجديد
أم التغلّب على عقبات الطريق

الدكتور احمد الخمليشي
أستاذ بكلية الحقوق ـ الرباط

تقديم :

لم أقصد بهذا العنوان الابتعاد عن موضوع الندوة وهو «التجديد في الفكر الإسلامي» وإنما الذي حملني على ما فعلت هو جملة من الاعتبارات أود إثارتها، عسانا أن نخرج من مناقشتنا بحصيلة تساعد على الوصول إلى الهدف الذي ينشده الجميع، وهو تنظيم الحياة اليومية للمجتمع الإسلامي وفقاً لمبادىء عقيدته وأحكام شريعته المنزلة من السماء.

وأهم ما دعاني إلى الصياغة المقترحة في العنوان هو:

ـ مناقشة مفهوم «التجديد» ذاته وما إذا كان هنالك «تجديد» فعلاً وفقاً للمفهوم اللغوي للكلمة.

ـ الاتفاق على بعض المبادىء في مجال «التجديد»، مع صعوبته، لا يغني شيئاً عن ضرورة مناقشة الأحكام الجزئية لوقائع الحياة التطبيقية.

ـ ما يبدو من أولوية توجيه الدراسة إلى عقبات تطبيق الأحكام الشرعية بدل الاستمرار في مناقشة مبادىء أو رسائل استنباط هذه الأحكام.

وأقسم تدخلي إلى قسمين:

أتناول في الأول: مفهوم الفكر الإسلامي والتجديد.

وفي الثاني: عقبات الطريق.

القسم الأول:

مفهوم الفكر الإسلامي والتجديد.

تقديم:

كثير من الألفاظ والمصطلحات العامة يكثر الجدل حولها دون أن يحدد بدقة ما يقصد بها في الواقع التطبيقي، حتى يصل الأمر أحياناً إلى حد التناقض والتضاد، مثل ما نقرأه عن التوافق الكامل بين الإسلام والاشتراكية لدى بعض الكتاب، والتناقض التام بينهما لدى كتاب آخرين، ولو انطلقت المقارنة من الأحكام الجزئية، أو على الأقل من مفاهيم واضحة غير غارقة في العمومية ـ لما انتهى الأمر قطعاً إلى تلك النتيجة المتهافتة.

ليس هذا قاصراً على المصطلحات التي نتداولها اليوم، بل من المصطلحات القديمة ما أثار مناقشات حادة نتيجة عدم الاتفاق على التحديد الدقيق لدلالة اللفظ أو المصطلح موضوع المناقشة.

من ذلك مثلاً إنكار الإمام الشافعي للاستحسان[1] حتى ينسب إليه قوله: «من استحسن فقد شرع»[2].

والمفهوم الذي أعطاه ابن حزم للإجماع وبنى عليه إنكاره له والتشنيع على القائلين به[3].

و «المصالح المرسلة» التي قال عنها صاحب شرح مسلم الثبوت أنها: «من هوسات العقل»[4].

والذي يهمنا هنا هو الكلمات الثلاث التي اختيرت عنواناً للندوة،

أعني «تجديد الفكر الإسلامي» ولذلك نعرض:

- مفهوم الفكر الإسلامي عموماً.
- الفكر الإسلامي التطبيقي.
- مفهوم التجديد.

أولاً: مفهوم الفكر الإسلامي عموماً:

يمكن أن تنصرف العبارة إلى ثلاثة معان:

1 ـ **المعنى الأول:** المبادىء التي تنتظم أحكام الشريعة كما نزل بها الوحي، والأسلوب الذي اتبع في وضع التكاليف، وتوجيه الأوامر والنواهي، والتعامل مع الأعراف والتقاليد والواقع الاجتماعي القائم.

يبدو هذا المعنى مستبعداً بالنسبة لهذه الندوة، ولكنه على كل حال معنى وارد، إذا لاحظنا بعض الكتابات التي تنشر حول فلسفة وطبيعة الأحكام والتعاليم الدينية، وهدف الرسالات السماوية.

2 ـ **المعنى الثاني:** الفكر الذي أنتجه المسلمون في المجال النظري الصرف، أي في مجال «البحث عن الحقيقة».

وكما يقول الغزالي انحصرت الفرق التي كانت تبحث عن «الحق» في أربعة:

- المتكلمون.
- الفلاسفة.
- الصوفية.
- الباطنية.

ويستبعد بالتأكيد أن يكون القصد من الندوة مناقشة ما أنتجته هذه الفرق كفكر إسلامي.

3 ـ **المعنى الثالث:** الفكر المتعلق بالجانب التطبيقي أي الذي عني بتطبيق أحكام الشريعة على وقائع حياة الناس الدينية والمدنية، وعلى تنظيم المجتمع الإسلامي عموماً.

هذا المفهوم هو الذي يبدو متلائماً مع الهدف من الندوة ومع الأوضاع التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم.

فما هي الاتجاهات العامة للفكر الإسلامي التطبيقي؟

هذا ما نعالجه باختصار شديد فيما يلي:

ثانياً: الفكر الإسلامي التطبيقي:

قد يبدو من المتعذر تصنيف هذا النوع من الفكر، نظراً لتعدد الاتجاهات، وكثرة المذاهب، وتعمق الخلاف فيما بينها في قسم مهم من الجزئيات وحتى في بعض الكليات.

لكن إذا تجاوزنا ما نعتبره «خلافاً ظاهرياً» يمكن أن نحصر اتجاهات الفكر الإسلامي في مجال تطبيق الشريعة، أي تطبيق الكتاب والسنة[5] على المعاملات وتنظيم المجتمع الإسلامي[6] في اتجاهين اثنين[7]:

1 ـ اتجاه التطبيق الحرفي للنص وهذا ما يأخذ به الظاهرية ومن ينكرون القياس ويمكن أن يضاف إليهم الرازي الذي ينفي تعليل الأحكام، ويقر العلة في الأصول بإمارة الحكم وليس بحكمته.

2 ـ اتجاه تجاوز حرفية النص والبحث عن مقاييس منضبطة لتفسير وتطبيق مصدري الشريعة: الكتاب والسنة.

وهذا الاتجاه هو الذي ساد الفكر الإسلامي التطبيقي للشريعة منذ وفاة الرسول عليه السلام إلى ما بعد تكون المذاهب الفقهية.

إنه يضم كل الذين لا يقولون بالاقتصار على التطبيق الحرفي للنص ولكن دون أن يصلوا إلى القول بوجود «المعنى الباطني» الذي يعتمد في العمل دون «المعنى الظاهري» وإنما يرون استعمال القياس، الخاص أو العام، لتقرير أحكام الجزئيات التي لم يرد بشأنها نص صريح في الكتاب أو السنة.

ويبدو من الضروري أن نثير أساس هذا الاتجاه ووسائل التعبير لنتساءل بعد ذلك عما إذا كان يشكل حقاً اتجاهاً واحداً أم لا؟

أ ـ الأساس ووسائل التعبير:

يجد الاتجاه الذي نحن بصدده، أساسه في أن الشريعة قائمة على مبادىء العدل ومنع الظلم والرفق بالناس وإسعادهم كما تؤكد ذلك عشرات الآيات في القرآن، وهو ما يعني إقرار وجود حكم تحققها الأحكام الشرعية ترتبط بها وجوداً وعدماً، ويسمح بالتالي بالاستبدال على أحكام الوقائع التي لم يرد بشأنها نص، بل وبإمكانية مخالفة الحكم المقرر في النص اعتباراً لحكمته، وما في مآله من صلاح أو فساد.

ويمكن القول بأن وسائل التعبير عن هذا الأساس وعن استنباط الأحكام بناء عليه مر بتطور مهم:

ففي عهد الخلفاء كانت وسائل التعبير كثيرة وإن كان الهدف منها واحداً:

وهكذا عندما يقول أبو بكر لعمر الذي طلب منه جمع القرآن، كيف أفعل شيئاً لم يفعله الرسول (ص) يجيبه عمر: «هو والله خير»[8].

ولما تساءل عمر عن قتال مانعي الزكاة، قال له أبو بكر: «والله لأقاتلن».

«من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال»[9].

وعمر يقول لعامله على العراق، سعد بن أبي وقاص: «اترك الأرضية والأنهار لعمالها، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»[10] كما يعلل منع الزكاة عند «المؤلفة قلوبهم» بأن الإسلام بعد عزته لم يعد في حاجة إلى إيلافهم.

وعثمان بن عفان عندما رأى الأيدي تمتد إلى ضوال الإبل التي كان لا يتعرض لها بناء على حديث «مالت ولها، معها غداؤها ومسقاؤها ترد الماء وتأكل السجر». أمر لكي تحفظ على مالكيها بأن يجعل لها راعياً يجمعها ويعرفها الناس، وما لم يتعرف عليه مالكوه منها يباع ويوضع ثمنه في بيت المال[11].

وأمر علي بن أبي طالب بتضمين الصناع، بعد أن كانوا قبل ذلك لا يضمنون، قائلاً: «لا يصلح الناس إلا ذاك».

بمثل هذه النماذج كان الخلفاء يقررون اجتهاداتهم دون أن يلتزموا بتعابير محددة، ولا مصطلحات معينة.

وفي عهد ظهور المذاهب الفقهية، وضع مصطلح «القياس» كوسيلة لضبط حكمة التشريع التي ينبني عليها الاجتهاد، ولذلك رأى الشافعي أن القياس» و«الاجتهاد» «هما اسمان لمعنى واحد» على اعتبار أنه يستغرق كل الوقائع التي لم يرد في حكمها نص[12].

وأضاف بعض الأئمة الاستحسان والمصالح المرسلة.

وبفضل استعمال مالك مصطلح «المصالح المرسلة»، ظهر عند معارضيه بالخصوص تعبير جديد هو «مقاصد الشريعة» الذي يعني أنواع أو مختلف «المصالح» التي جاءت الشريعة لرعايتها.

فالغزالي أثناء مناقشته «الأصل الرابع من الأصول الموهومة» ـ ويقصد به المصالح المرسلة ـ قال:

«ولنفهم أولاً معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها، أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو مضرة، ولسنا نعني بها ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع. ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمنه حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[13].

وبعد الغزالي تناول عدد من الفقهاء وبإسهاب موضوع مقاصد الشريعة وقيامها على «جلب المصالح ودرء المفاسد» وهو ما يعني تفسيرها من المجتهدين وتطبيقها في إطار هذا المبدأ عن طريق مراعاة مقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية.

ونذكر من هؤلاء عز الدين بن عبد السلام الذي خصص كتابه «قواعد الأحكام» لبيان قيام الشريعة على جلب المصالح ودرء المفاسد.

يقول في بيان مقاصد الكتاب: «والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»[14] ويقول في أواخره: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك[15].

ومن بعد نجم الدين الطوفي الذي تعرض في شرحه حديث «لا ضرر ولا ضرار» للمصلحة واعتبرها في مقدمة أدلة الشريعة من كتاب وسنة وإجماع، ومما قاله:

«فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فبها ونعمت، وإن اختلفا فإن أمكن الجمع بينهما فاجمع بينهما. . . وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار[16].

وإن تقديم المصلحة على النص والإجماع يكون «بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»[17].

ومن بعد الطوفي ألف الشاطبي كتابه الموافقات الذي يبين فيه من جهة قيام الأحكام الشرعية في المعاملات بالخصوص على مبدأ جلب المصالح ودرء المفاسد، لا فرق في ذلك بين الأحكام الكلية والأحكام الجزئية.

كما حلل بتفصيل «مقاصد الشريعة» وفق التصنيف الذي رأيناه عند الغزالي.

هؤلاء الفقهاء الثلاثة الذين كانوا متباعدين في المكان[18] ومتعاقبين في الزمن[19] أبرزوا بشكل واضح مبدأ «جلب المصالح ودرء المفاسد» كمقصد عام للشريعة ترتبط به كل أحكامها. وإن لم يكن لمجهودهم أي أثر في التطبيق نظراً للوضعية التي كان يعيشها الفقه واستمر عليها إلى الآن. . .

هكذا انتهت مبادىء العدل والرحمة، والرفق بالناس، وإسعادهم ومنع كل فحشاء ومنكر. . . انتهت هذه المبادىء وأمثالها إلى مبدأ واحد هو جلب المصلحة ودرء المفسدة كأساس للأحكام الشرعية، وقد كان من المنتظر أن يعتمد لاستنباط تلك الأحكام لكن بقي المبدأ في الواقع نظرياً، أما في النطاق العملي فقد كان «باب الاجتهاد» تم إغلاقه بإحكام ولم يبق متداولاً من «أصول الفقه» إلا القسم المتعلق بدلالة الألفاظ مع طغيان المجادلات اللفظية والافتراضات الخيالية عليه. . .

على كل حال بقي أن ننتقل إلى الجواب على التساؤ ل الذي وضعناه وهو:

ب ـ هل تشكل الآراء التي تتجاوز حرفية النص اتجاهاً واحداً؟

يمكن أن نسارع إلى القول بأن كل الذين لا يلتزمون حرفية النص (أي غير المذهب الظاهري وغير الباطنية) يشكلون اتجاهاً واحداً في مجال الفكر الإسلامي التطبيقي، وليس بينهم اختلاف جوهري.

صحيح أن الكثير من المجادلات والمناظرات جرت بين الفقهاء وأكثر متشيعو المذاهب من تأييد «أصول المذهب» وانتقاد «أصول المذاهب الأخرى».

بل إن الانتقاد أحياناً انتهى إلى الاتهام بالإلحاد والانحراف في العقيدة، كما هو الشأن بالنسبة لنجم الدين الطوفي[20].

ويتأكد ما قلناه من انعدام الاختلاف في الجوهر، إذا لاحظنا أن ما يمكن تقريره من أحكام عن طريق الاجتهاد هو:

- إمكانية مخالفة النص.
- تخصيص النص العام أو إخراج بعض الجزئيات من دلالته.
- إيجاد الحكم للوقائع التي لم يرد بشأنها نص.

هذه الصور الثلاث نجدها مقبولة لدى الجميع[21] طبقها الخلفاء الأربعة في اجتهاداتهم، واعترفت بها القواعد المعمول بها في المذاهب الأربعة، ولم يخرج عنها نجم الدين الطوفي.

فالخلفاء طبقوا أحكاماً مخالفة للنصوص كالتي سبقت الإشارة إليها، وذلك اعتماداً على مبررات اقتضت هذه المخالفة.

وقاموا بتصرفات[22] وأوجدوا حلولاً لوقائع لم يرد بشأنها نص كما سبقت الإشارة إلى ذلك أيضاً.

وبالنسبة للمذاهب الفقهية يبدو الموضوع أكثر وضوحاً، إذ لم يقتصر الأمر على أحكام جزئية متناثرة، وإنما صيغت مبادىء تؤكد ما سبقت الإشارة إليه.

I ـ فإمكانية إقرار حكم مخالف للنص نأخذه من القاعدة التي تقول:

«الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً» لأن إمكانية مخالفة النص تتحقق عند عدم بقاء علة الحكم الأصلي، أو عدم تحقيق الحكم الأصلي للغاية أو الهدف المتوخى منه. ولا يقصد بهذه الإمكانية مجرد الرغبة في مخالفة النص وتعطيله، فهذا ما لم يقل به أحد.

وهناك أيضاً قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات». والضرورة كثيراً ما تتحقق في الحياة الواقعية بما يمكن أن يترتب على الفعل أو الترك من مصلحة أو مفسدة.

والمبدأ قائم على يسر الدين ونفي الحرج في التكليف، ولذلك قال ابن تيمية: «ومن استقرأ الشريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنية على قوله تعالى:﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾وقوله: ﴿فمن اضطر في مخصمة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾»[23].

وأخيراً نجد مبدأ «سر الذرائع» الذي بمقتضاه يمكن أن تمنع تصرفات جاءت النصوص بإباحتها.

II ـ وتخصيص النص أو إخراج بعض الجزئيات من دلالته، اعتبر أصلاً من أصول الأحكام وأحد أدلتها الشرعية يلي الكتاب والسنة والإجماع وهو المعبر بالاستحسان[24].

III ـ أما استنباط الأحكام للوقائع التي لم يرد فيها نص فهو أوسع مجالات الاجتهاد، ووسيلته «القياس» الذي يقول به الجميع.

من هذا يتضح أن ما كان بين مؤيدي المذاهب من مناقشات ونقد ـ واتهام أحياناً ـ لا يعد وأن يكون في الحقيقة جدلاً لفظياً لا يعكس اختلافاً جوهرياً في الرأي، حتى بالنسبة للطوفي الذي كان عرضة للطعن والتجريح أكثر من غيره، مع أنه لم يخرج عما قاله سابقوه من إمكانية تقديم المصلحة على النص وهو ما نجده في اجتهادات عمر وعثمان السالفة الذكر.

لكن إذا كان الخلاف منعدماً في الجوهر، فما هي أسباب الجدل اللفظي الذي كاد أن يلبس لبوس الخلاف الموضوعي؟

يبدو أن السبب راجع، إضافة إلى الميل إلى الانتقاد والتشيع المذهبي، إلى التمسك بمفاهيم لبعض المصطلحات والمبادىء، دون مراعاة لمبادىء أخرى تقابلها ويقيد بعضها بعضاً، وقد أدى هذا السلوك إلى إفراغ بعض المصطلحات والمبادىء من دلالتها:

فالمصلحة مثلاً التي سبق إيراد تعريف الغزالي لها، يقول عنها الشاطبي: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه[25] بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح[26]، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً ألا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذا كون المصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه

النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات»[27].

هذا المفهوم للمصلحة يكرسه التفسير الذي أعطي لمبدأ «الاجتهاد في مورد النص» حيث اعتبر مطلقاً في دلالته، يشمل حالة «رفض» حكم النص وعدم قبوله لأنه «خاطىء» وحالة مراعاة علة الحكم وإفتاء المجتهد بما يخالف الحكم الأصلي الذي فقد علته[28] أو حدث من الظروف الجديدة ما يدعو إلى تغيير الحكم بما يحافظ على المقصد الأساسي للشريعة وهو جلب مصلحة أو درء مفسدة[29].

الأخذ بمبدأ «الاجتهاد في مورد النص» على إطلاقه هو الذي جعل منتقدي نجم الدين الطوفي يرمونه بالإلحاد واعتناق المذاهب الفاسدة.

لكن إذا كان صحيحاً أن العقل تابع للشرع وليس العكس لأن الشريعة أنزلت ليؤمن بها الناس كما هي، لا ليعرضوها على عقولهم، فما وافقت عليه منها قبلوه، وما رفضته تلك العقول ردوه.

وإن العقل لا يمكنه باسم المصلحة أو تحت اسم أية ذريعة أخرى أن يعارض نصاً بمعنى أن يقرر أن الشرع «أخطأ» في هذا الحكم، وأن «الصواب» هو كذا. . .

أقول إذا كان هذا صحيحاً، فإنه صحيح كذلك أن الشريعة لم تنزل لإعلان «تعطيل العقل» وإلزام الموفين بها تنفيذ أحكامها دون تعقل أو فهم، فهي شريعة «إقناع» وليست شريعة «إجبار».

والله الذي أنزل الشريعة زود المخاطبين بها بقوة العقل الذي يمكنهم به أن يدركوا على الأقل أغلب أوجه المصلحة التي ترتبط بها الأحكام. وإلا فكيف يخاطبهم بقوله مثلاً: «وإذا حكمتم بين الناس أن

تحكموا بالعدل» إذا كانت عقولهم عاجزة عن إدراك مفهوم العدل في تصرفات الأفراد وسلوكهم وعلاقات بعضهم ببعض وفي تنظيم التعايش الاجتماعي عموماً؟ وإذا كانت عقولهم ممنوعة من توخي «العدل والإنصاف» كما يقول المرحوم علال الفاسي؟

وصدق ابن عبد السلام عندما قال: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل»[30].

وصحيح كذلك أن العقل وعن طريق الاجتهاد يمكنه، استثنائياً، أن يخالف نصاً، بمعنى أن يدرك أن الحكم المقرر في النص قائم على علة وحكمة وأن تلك العلة لم تبق قائمة الآن، وبالتالي يعلن عن حكم مخالف، هذا الحكم المخالف الذي له ميزتان أساسيتان:

ـ الأولى أنه حكم «ظرفي»[31] مرتبط بالظروف المتحققة وقت الاجتهاد، فليس فيه شيء من «معارضة» للنص أو «تخطئته».

ـ والثانية أن ارتباطه بالعلة أي حكمة التشريع يجعله منسجماً مع مبادىء الشريعة، ويندرج ضمن وسائل تحقيق مقاصدها، ومقصدها الأعم وهو تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

ولو كانت أحكام المعاملات كلها «تعبدية» كما انتهى إلى ذلك الشاطبي في تعريف المصلحة، لتعذر تطبيق الشريعة نهائياً، لأن التطبيق متوقف قطعاً على فهم النصوص واستخلاص معانيها، فإذا تعطل الفهم والتعقل تعذر التطبيق، لأن دلالة النصوص قد تكون من النوع الذي يقول به الباطنية مثلاً... ويتعذر من باب أولي «القياس» الذي تقول به المذاهب المعتمدة، فالقياس بفرعيه الخاص والعام لا يمكن استعماله بغير وسيلة العقل الذي يورد علة الحكم الأصلي ويقارن الفرع به، ويستقصي عناصر القياس وشروطه.

وعلال الفاسي نفسه يقول: «ومن مميزات الشريعة أنها لا تطلب من الإنسان الإيمان بما فوق العقل ولا بما يناقضه»[32].

ومن ناحية ثانية هنالك الواقع الذي عاشه المسلمون منذ عهد الخلفاء الراشدين إلى نشوء المذاهب الفقهية وإلى ما بعد ذلك. هذا الواقع الذي يثبت دور العقل في فهم نصوص الشريعة، وربطها بالأحكام التي شرعت من أجلها، ومن هنا قال الأصوليون أنفسهم: إن أغلب أحكام المعاملات قائمة على علة وأن «الحكم الشرعي المبني على علة يدور مع علته وجوداً وعدماً».

وعلى هذا المبدأ بنى الأصوليون والفقهاء قاعدة ذات أهمية بالغة في مجال الاجتهاد والتطبيق وهي: ربط الأحكام بمآلها وبالتالي إمكانية تغيرها.

والشاطبي الذي رأينا تفسيره للمصلحة تعرض لمبدأ ارتباط الأحكام بمآلها ولضرورة تطبيقه من المجتهد باعتباره مقصوداً للشرع، لأن «الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب»[33].

بعد أن استدل الشاطبي على صحة المبدأ أشار إلى أنه تنبني عليه عدة قواعد منها: «سد الذرائع» «والحيل» و «الاستحسان».

واعتماداً على مبدأ ارتباط الأحكام بمآلاتها كذلك تحدث غير واحد من الفقهاء على تغير الفتوى واختلافها بتغير الأزمنة والنيات والعوائد مثل ابن القيم في إعلام الموقعين[34] والقرافي الذي قال: «إن كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقضيه العادة المتجددة، وليس بتجديد الاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء واجمعوا عليها. . .»[35].

يتأكد مما سبق أنه لا يبقى أي خلاف جوهري[36] بين القائلين بعدم التمسك بحرفية النص، إذا روعيت المبادىء المتقابلة التي لا ينكرها أحد منهم:

فالأحكام الشرعية في المعاملات أغلبها معلل يهدف إلى تحقيق مصلحة أو درء مفسدة، وهذا ما يجعلها ـ على سبيل الاستثناء طبعاً ـ «قابلة» للتغير محافظة على تحقيق مقاصدها، وأن هذا «ممكن» حتى بالنسبة لبعض الأحكام المقررة بنصوص قطعية الورود والدلالة، مثل موقف عمر من صرف الزكاة إلى المؤلفة قلوبهم، ويتم هذا عن طريق «الاستحسان» و «المصالح» المرسلة «وسد الذرائع» وما إليها. . .

والمصلحة وإن كان مفهومها «شرعياً» إلا أن «مقاييس» الشريعة المستقرأة من أدلتها حول المصلحة لا تتعارض مع «مقاييس» العقل والفطرة السليمة.

نعم إن التقرير «الفردي» للمصلحة التي يرتبط بها الحكم عرضة للخطأ[37] والانزلاق في حالات غير قليلة، لكن عندما يكون التقرير «جماعياً» يبدو من النادر أن ينحرف الفهم الجماعي عن المقياس الشرعي للمصلحة.

ولعل هذا ما يؤكده الحديث المأثور: «لا تجتمع أمتي على ضلال».

ومبدأ «الاجتهاد في مورد النص» يسري على «الاجتهاد» الذي يقصد به «تقييم» أصل الحكم وما إذا كان «صواباً» أو «خطأ» وقت تقريره في النص.

ولا يسري على الاجتهاد الذي ينطلق من الإيمان بسلامة أصل الحكم وقت وروده في النص، ولكن يرى أن الظروف المستجدة أصبح

الحكم معها لا يحقق «المصلحة» التي شرع من أجلها، فيقترح تعويضه ـ مؤقتاً وما دامت تلك الظروف قائمة ـ بحكم يحافظ على المصلحة الشرعية المقصودة في الحكم الأصلي أو مصلحة أعم تفرضها مقاصد الشريعة.

ثالثاً: مفهوم التجديد:

إذا استبعدنا الاختلافات التفصيلية التي لا تتناهى، يمكن أن نحصر ما يكتب حول تجديد الفكر الإسلامي في نموذجين اثنين:

النموذج الأول ينطلق من اعتبار الإسلام حلقة أو مرحلة في اتصال السماء بالأرض بل وفي تطور الإنسان ذاته.

وكمثال على ذلك ما يقوله محمد اركون من «أن الديانات الشرق أوسطية والفكر الإغريقي، والتوحيدية السامية، لها أهمية بالغة في تكون وتطور اليهودية والمسيحية والإسلام» وأنه «لا المسيحية ولا الإسلام يمكن أن يحددا بدون الرجوع إلى الأديان الشرق أوسطية وإلى الفكر الإغريقي وإلى التوحيدية السامية»[38].

وينتهي هذا الرأي طبعاً إلى اعتبار الأحكام والتكاليف «مرحلية» كذلك وأن القرآن لا يفرض حلولاً نهائية للمشاكل العملية التي تعترض الوجود الإنساني»[39].

وينتمي إلى هذا النوع من «التجديد» كل الذين يرون أن الدين يقتصر على العبادات دون المعاملات وتنظيم التعايش الاجتماعي، أو أن الأحكام المقررة لهذا الجزء الثاني في الكتاب والسنة كانت مرتبطة بالواقع الفكري والاقتصادي والاجتماعي لمجتمع الجزيرة العربية وباختفاء ذلك الواقع تستحدث أحكام لتنظيم المجتمع المعاصر تلائم أيضاً تصوراته الفكرية و «نضوجه» العلمي وواقعه الاقتصادي والاجتماعي.

وإذاً قد سبق أن قلنا بأن المقصود بالفكر الإسلامي هو الجانب التطبيقي فإنه يبدو ومن الصعب أن نصف هذا النموذج من التجديد بـ «التجديد في الفكر الإسلامي» لأنه في الواقع أبعاد لهذا الفكر نهائياً، وليس مجرد تجديد فيه.

أما النموذج الثاني من التجديد فهو الذي يقصد به عموماً، التخلي عن التقليد والتعامل المباشر مع مصدري الشريعة: الكتاب والسنة واستيحاء ما بهما من مبادىء عامة ومقاصد لوضع القواعد التي تنظم المجتمع الإسلامي وتستجيب لحاجيات أفراده المتجددة.

ولعل هذا هو التجديد الذي تعالجه الأبحاث المقدمة لهذه الندوة.

لكن هل يعتبر هذا «تجديداً للفكر الإسلامي»؟

إن كلمة «التجديد» تستعمل فعلاً بهذا المعنى منذ حوالي قرن من الزمن، ومع ذلك، ودون الدخول في مناقشات لفظية عقيمة، يظهر أنها استعملت بنوع من التجاوز. فإذا كان نبذ التقليد والرجوع إلى الكتاب والسنة ومراعاة مقاصد الشريعة يعتبر تجديداً، فما هو الفكر الإسلامي قبل التجديد؟ وما هي العناصر التي أدخلها عليه هذا التجديد؟.

الواقع أن الجواب يبدو متعذراً اللهم إذا أضفينا صفة «الفكر الإسلامي» على «التقليد» وعلى «سد باب الاجتهاد» (!!).

صحيح أن هنالك جانباً يمكن أن يوصف بالتجديد وهو المتعلق بـ «مقاصد الشريعة».

فالمقاصد «الضرورية» منذ أن حددها الغزالي (القرن الخامس) في المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسب والمال. لم يطرأ عليها أي

تغيير، حسب قراءتي المحدودة، سواء عند الفقهاء «القدامى» كالشاطبي، (القرن الثامن)، أو (المعاصرين) الذين تناولوا الموضوع في كتاباتهم المختلفة.

مع أن ظروف الحياة الاجتماعيـة، اليوم على الأقـل، وطبيعة الاحتكاك القائم بين الفرد والأفراد الآخرين، وبينه وبين المجتمع ككل (الدولة)، يفرضان صياغة «جديدة» لمقاصد الشريعة لتشمل من بين ما تشمل «حرية الفرد وحقوقه الأساسية» التي ربما لم يدخلها فقهاؤنا الأقدمون فيها لسببين اثنين:

الأول: طبيعة الحياة الاجتماعية التي لم تكن تنال من حرية الفرد وحقوقه بصورة منفصلة عن النيل من «نفسه» وسلامته الجسمية.

والثاني: ـ الواقع السياسي الذي يبدو أنه لم يكن يسمح للفقه بالخوض كثيراً في قواعد تنظيم علاقات «الحاكم» بـ «المحكومين» وهو ما يفسر التفاوت الكبير بين ما أنتجه الفقه في مجال العلاقات الخاصة، وبين ما أنتجه في التنظيم الدستوري والحريات العامة وغيرهما مما نصطلح عليه اليوم بـ «القانون العام».

على كل حال وتجنباً لإضاعة الجهود في الدوران حول الكلمات والمصطلحات ينبغي أن نتجاوز ما إذا كان نبذ التقليد والتعامل مباشرة مع الكتاب والسنة يعتبر «تجديداً» أو لا يعتبر كذلك. نتجاوزه إلى التساؤل عن: **مدى أهمية المناقشة حول مفاهيم التجديد ومعاييره وضوابطه؟**.

من الأكيد أن أي عمل فكري، لا يمكن أن ينجز دون التحديد المسبق لوسائل البحث ومناهجه ولمعايير الاستنتاج الموصلة إلى الهدف المقصود وتعيين الضوابط المتبعة في عمليتي التركيب والتحليل.

فلا يتصور في الموضوع الذي نحن بصدده، أن يبدأ المجتهد عمله من دراسة كل جزئية بمفردها واستنباط الحكم الخاص بها، فهو عمل مضن وغير منتج من ناحية وعرضة للخطأ وتناقض النتائج من ناحية ثانية.

هذا أمر لا جدال فيه، وإنما الذي دفعنا إلى التساؤل الذي أثرناه هو الجوانب الآتية للموضوع:

1 ـ الحديث النظري عند «تجديد» الفكر الإسلامي بدأ منذ أزيد من قرن، ونشرت الآلاف والآلاف من الكتب والأبحاث حول المنهج الذي ينبغي اتباعه في هذا التجديد، اقتربت بعض المناهج وتباعد بعضها، وكل ذلك لم يحدث أدنى تغيير على أرض الواقع، وهو أمر منطقي لأن الجدل النظري شيء، ووقائع الحياة التي يعيشها الناس شيء آخر.

2 ـ محاولة وضع مناهج «محود» للتجديد «يتفق عليه» هو في الواقع سعي إلى تحقيق المستحيل، فالاختلاف سنة الخلق «ولذلك خلقهم» وهو قدر مضى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾.

اختلف أجدادنا والمجتهدون منهم على رؤوس الأصابع، وقبل أن يهضموا الفكر اليوناني والفارسي، ويلتقوا بثقافات أخرى شرقاً وغرباً، فكيف بنا نحن اليوم وما نعانيه من رواسب التقليد الذي عشنا عليه قروناً، ومن أغلال التبعية لحضارة الغرب ونهجها الفكري[40].

يمكن أن نتفق على «منهاج» للتجديد إذا اقتصرنا فيه على «عموميات» مبهمة لا تنتج شيئاً في الحياة العملية والوقائع الجزئية. كأن نقول مثلاً يجب أن يقوم التجديد على مبدأ «جلب المصالح ودرء المفاسد» الذي هو المقصد العام والأسمى للشريعة. لكن هل يصح أن يكون هذا منهجاً للتجديد؟.

فإذا خطونا خطوة واحدة نحو رفع الغموض وتقريب دلالة الأفكار دب الخلاف بالتأكيد، فنختلف قطعاً عند تحديد مفهوم المصلحة والمفسدة ويتشعب الخلاف أكثر عند محاولة تحديد دور كل من النقل والعقل في مفهوم المصلحة، وبالأحرى عندما نصل إلى مناقشة نوع الأحكام التي يلحقها التجديد، والتي لا يلحقها.. وهكذا لا يسلم من الخلاف أي منهاج يتسم بالوضوح في أفكاره، ويقدر على العطاء والإنتاج عند تطبيق ضوابطه ومعاييره.

3 ـ إذا تجاوزنا ما سبق واختصرنا جدلا إمكانية الوصول إلى الاتفاق على مناهج التجديد، فإن ذلك لا يغني شيئاً عن الاختلاف في أحكام الوقائع الجزئية. لأن الأغلبية المطلقة من تلك الجزئيات يتجاذب حكمها أكثر من أصل، ومهما بذل من جهد في تدقيق ظوابط الاجتهاد، فإنها تبقى مرنة الدلالة متداخلة العناصر. مع تفاوت الأفراد في تقدير ما في أي تصرف من مصلحة أو مفسدة أو نفع أو ضرر، والموازنة بين الحقوق والالتزامات المتشابكة للأفراد وحدود حقوق الفرد وصلاحيات المجتمع... يضاف إلى كل ذلك تفسير دلالة النص الذي يعتبر من أهم أسباب الخلاف.

ونأتي هنا بمثل واحد من كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» للمرحوم محمد الطاهر بن عاشور الذي يرى أن اعتماد مقاصد الشريعة في الاجتهاد «تؤدي» إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار»[41] وبعد أن يطيل الحديث عن المقصد العام للشريعة وهو «حفظ نظام الأمة أي جلب المصلحة ودرء المفسدة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو الإنسان» كما يثبت ذلك من «كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة»[42]، يتحدث عن المساواة باعتبارها مندرجة ضمن هذا المقصد العام، ويقول

أن هناك موانع جبلية ، وشرعية وسياسية تمنع من المساواة، فالموانع الجبلية تمنع مثلاً تساوي الرجل والمرأة في تولي وظيفة القضاء، وكفالة الأبناء، والإنفاق على الأسرة.

والموانع الشرعية تمنع تساوي الأمهات في إلزامهن بإرضاع أولادهن فتلزم به الدنيئة دون «الشريفة».

والموانع السياسية الدائمة كاختصاص قريش دون غيرهم بإمامة الأمة[43].

فهل عدم المساواة في هذه الأمثلة قررتها الشريعة حقاً؟ وهل هي تطبيق سليم لمبدأ جلب المصلحة ودرء المفسدة؟ إنها مجرد اجتهاد لا غير وهي تثبت مدى ما يمكن أن تفسر به المصلحة والمفسدة في مجال التطبيق[44].

من كل هذا يتأكد أن المناقشة حول «مناهج لتجديد الفكر الإسلامي» لن تكون لها نتائج إيجابية ملموسة، وإن الجانب الأساسي في الموضوع هو الوسائل التي يكتب بها الحكم الشرعي قوة القاعدة الملزمة في التطبيق.

نعم إذا كنا متفقين على وجود إرادة، ولا بد لها أن توجد، لدى المسلمين بتطبيق أحكام الشريعة في شؤون حياتهم اليومية.

وإذا كان الاختلاف في الرأي حقيقة مؤكدة لا سبيل إلى تجاهلها، وإذا كان الإعلان عن آراء فردية ووصفها بأنها «أحكام الشريعة» وما عداها إلحاد أو انحراف عن الجادة، أو جمود ورجعية ربما كان ضرره أكبر من نفعه.

وإذا كان اتفاقنا كأفراد، على حكم كلي أو جزئي، واختلافنا فيه

على حد سواء لا يغير شيئاً من واقع الحياة ومجرياتها.

وإذا كان النظام الاجتماعي الذي نعيشه اليوم يفرض طريقاً واحدة لصياغة التنظيم الالزامي لسلوك الأفراد وعلاقاتهم وهي طريق التشريع أو التقنين بالمفهوم السائد لدى كل المجتمعات.

إذا تأكدنا من كل هذا تعين أن نبحث عن الوسيلة التي يكتب بها الحكم الشرعي[45] القوة الإلزامية التي تسهر الدولة على احترامها في التطبيق ولن تكون هذه الوسيلة غير صياغة الحكم في شكل النص التشريعي الآمر[46].

وهو ما لمحنا في عنوان التدخل إلى وجود عقبات في طريقه، ليس التغلب عليها بالأمر الهين.

ونحاول في الفقرة الموالية الإشارة إلى أهم هذه العقبات.

القسم الثاني : عقبات الطريق :

نقتصر على عقبتين نعتبرهما رئيسيتين هما :

أولاً : واقع المجتمع الإسلامي :

هناك من جانب الواقع السياسي الذي يمزق المسلمين إلى دويلات وقوميات ، وما ينشأ عن ذلك من سلبيات وبالخصوص اختلاف اللغات ، وتوزع المجهودات ، والتعصب المذهبي . . .إلخ إن هذا موضوع آخر يبدو أنه لم يحن بعد مناقشته .

وإنما الذي يعنينا أكثر هو الواقع الفكري : فهنالك أولاً رواسب قرون التقليد والتشيع المذهبي ، وثانياً انعدام الوعي وتفشي الأمية ، وثالثاً التأثر بالاتجاه الغربي في فصل الدين عن الدولة ، ورابعاً رد الفعل الذي

يحمل فئة من المجتمع على المبالغة في مفهوم تطبيق أحكام الشريعة. . . والقائمة ما تزال طويلة . .

هذا الوضع يجعل من الصعب ، إن لم يكن من المتعذر ، العثور على وسيلة للاحتكام ، وسلوك الحكم الشرعي طريقه إلى اكتساب صفة القاعدة الملزمة» في التنظيم الاجتماعي

ونكتفي بكلمة وجيزة عن النقطتين : الأولى والثانية رواسب التقليد ، والتشيع المذهبي ، وانعدام الوعي .

أ- رواسب التقليد والتشيع المذهبي :

تبرز آثار هذه الرواسب بالخصوص في :

I ـ كون أغلبية من نطلق عليهم وصف «العلماء» ما يزالون يدافعون بحرارة عن التقليد، ولا يريدون بديلاً عن «المذهب» وأقوال السلف بصرف النظر عن ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لظروف الحياة التي نعيشها.

نشاهد هذا في مؤلفات ، ودروس جامعية ، وأحكام قضائية وفتاوى ومقالات . . .

II ـ حتى الذين حملوا راية محاربة التقليد ، والدعوة إلى إعادة قراءة الكتاب والسنة ، واعتماد مقاصد الشريعة لاستنباط الأحكام ، نجدهم لا يخرجون في الأحكام الجزئية إلا نادراً عن آراء المتقدمين ، يتأكد هذا من الذين تعرضوا في مؤلفاتهم لأحكام المعاملات ، وقد يكون حملهم على ذلك تفادي رد الفعل العنيف ممن لا يزالون يومنون بأن فتح باب الاجتهاد بدعة منكرة . . .

III ـ عند الإفتاء بأقوال السابقين ، تتسم الفتوى بكثير من

الاندفاع ، لا تصاغ بأسلوب يوحي بأنها مجرد رأي شخصي في فهم نص الكتاب أو السنة أو في استنباط الحكم في ضوء المبادىء العامة للشريعة بحيث يمكن أن يكون الرأي صحيحاً أو خاطئاً ، خصوصاً مع وجود رأي أو آراء مخالفة .

فكثيراً ما تقدم الفتوى أو الرأي في صورة اليقين الجازم ، وأنه هو ، دون غيره ، الحكم الشرعي المقطوع بصحته .

ولذلك نجد الفتاوى والآراء الشخصية تتضمن مثل هذه العبارات :

«حكم الإسلام في هذه القضية هو كذا . . . » أو «موقف الإسلام من . . . » أو «هذا ما يقضي به الإسلام أو الشريعة» أو «هذا يرفضه الإسلام» أو «هذا حكم الله» . . . إلى آخر الصيغ التي توحي بأن الكاتب قد أصدر الحكم الفصل ، وأن رأيه هو وحده الحق ، «وماذا بعد الحق إلا الضلال»(!!)[47] .

ونود أن نشير إلى مثلين :

الأول يتعلق باجتماع لجنة التقويم الهجري الموحد بتونس عام 1981 واتفاقها على اعتماد الحساب الفلكي في التقويم الهجري .

فاستنكر ذلك «عالم فلكي» قائلاً بأن في ذلك «مخالفة الكتاب والسنة والإجماع» وأنه «طعن في الحكم الشرعي الإسلامي» مستنداً على آية ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ وعلى حديث «جعل الله الأهلة مواقيت للناس ، فصوموا لرؤ يته ، وافطروا لرؤ يته فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين يوماً» .

ولا ندري ماذا في الآية يمنع اعتماد التقويم الفلكي لبداية الشهور ونهايتها ، والحديث إذا كان فيه الأمر بالصوم لرؤ ية الهلال ، فقد كانت

هي وحدها الوسيلة الممكنة، وبأية طريقة نجزم بتحريم أو منع وسائل العلم الأخرى غير الرؤية ؟

على أن عدم اعتماد التقويم الفلكي جعل استعمال التاريخ الهجري في الحياة اليومية متعذراً ، إذ كيف يمكن تنظيم العمل في إدارة أو محكمة أو جامعة أو شركة . . . وحتى بين الأفراد في علاقاتهم الخاصة ، إذا كانت معرفة بداية كل شهر ونهايته متوقفة على «رؤية الهلال» ؟

وهذا ما جعل العالم الإسلامي كله يعتمد التاريخ الميلادي لتسيير شؤونه . . . [48].

ومثال ثان يتعلق بالتصوير حيث أورد مقال أن التصوير في الإسلام حرام ، ولكن يستثنى من هذه الحرمة وللضرورة التصوير الشمسي المتخذ لحاجة ضبط المجرمين والجنسية وجوازات السفر . . . ولكن «عالماً» رأى في هذا مخالفة لأحكام الإسلام ، وأنه لا وجود لأية ضرورة تبيح هذا الحظور «فلا حاجة بالمسلمين إلى التصوير أصلاً» حتى لضبط المجرمين والجنسية . . . إلخ .

رواسب التقليد الذي عشنا في ظله قروناً وقروناً ، تظهر آثارها واضحة ، وهو ما يؤكد أن ممارسة الفكر الإسلامي ، كما نقرأ عنه في أكثر من مرجع ، لم تنضج بعد فليس المشكل هو «غياب» النضوج الفكري لممارسة ذلك المنهج .

كما أن هذه الآثار لا تقتصر على الآراء الفردية ، ولكنها تنعكس كذلك ، وهذا أمر طبيعي، على العمل الجماعي .

مثلاً في السنين الأخيرة هيء «مشروع عربي موحد لقانون الأحوال الشخصية» .

ودون الدخول في مناقشة مقتضيات هذا المشروع ، نشير فقط إلى أن النصوص المتعلقة بسن الزواج ، والولاية فيه ، وتعدد الزوجات ، وإجراءات الطلاق ، كانت السبب الأساسي لتأخير الموافقة على المشروع إلى الآن، بالرغم من أن المشروع لم يبتعد فيها كثيراً عن الاجتهاد الفقهي، ولم يخالف نصاً صريحاً من كتاب أو سنة.

في أبريل 1986 أدخلت على المشروع بعض التعديلات برغبة من بعض الدول العربية ، وهذه التعديلات كلها في اتجاه الآراء الفقهية الأكثر تشدداً مثلاً ألغي :

ما كان المشروع يخوله للمرأة من حق طلب النسخ أو الطلاق عند اخلال الزوج بشرط التزم به في العقد (م . 6) .

ـ ما كانت تقضي به م . 33 من أنه «يحق للمرأة أن تشترط في العقد أن لا يتزوج عليها زوجها ، فإذا تزوج عليها كان لها طلب نسخ زواجها»[49] .

ب ـ أنعدام الوعي :

هذا وجه آخر للمشكل ، فتطبيق أحكام الشريعة يتعين أن يكون «بإرادة جماعية ولا وجود لهذه الإرادة الجماعية ما دامت الأغلبية «غائبة» تعاني من الأمية ، وتلعب في أخيلتها الخرافات والأوهام ، وهو ما يجعلها فريسة سهلة للتلاعب بها ذات اليمين وذات اليسار[50] .

خلاصة ما سبق أن رواسب التقليد عقبة رئيسية في طريق ممارسة الفكر الإسلامي في الاجتهاد وتطبيقه على وقائع الحياة وجزئياتها كما يعيشها الناس بظروفها وملابساتها .

ويساعد على ذلك أيضاً انعدام الإرادة الجماعية نتيجة كون

خمسين إلى سبعين في المائة في المجتمع الإسلامي أميون ، وحتى «غير الأميين» أو المتعلمون.

الأغلبية المطلقة منهم أما «حفظة» لما قيل ، وإما تلقوا «معرفتهم» للإسلام من ينابيعها الغربية . . .

ثانياً : إيجاد وتشكيل الوضع الدستوري الملائم :

مما لا جدال فيه أن أهم عقبة في سبيل تطبيق الأحكام الشرعية هو غياب الوضع الدستوري الملائم لبلورتها في شكل القاعدة القانونية الملزمة .

فلا يكفي أن يحرر الحكم في كتاب ، أو يعلن في فتوى ، أو يلقى في محاضرة أو يناقش في ندوة ، بل أن كل هذا ليس له أدنى أثر في الحياة الواقعية للمجتمع .

وفي الدول الإسلامية اليوم أوضاع متعددة ومختلفة للسبل والقنوات التي تسلكها القاعدة السلوكية حتى تكتسب صفة «القاعدة الملزمة» الواجبة التطبيق.

لكن هذه السبل والقنوات رغم اختلافها تتفق كلها في كونها لا تبدو «صالحة» لنقل الحكم الشرعي إلى واجهة التطبيق الملزم .

فالاعتقاد السائد هو أن استنباط الأحكام الشرعية من اختصاص «العلماء المجتهدين» ولا نجد في أي وضع من أوضاعنا الدستورية «مؤسسة» للعلماء المجتهدين لها اتصال مباشر أو غير مباشر بوضع القاعدة القانونية الملزمة .

والحقيقة أن هذا الواقع عاشه العالم الإسلامي منذ قرون وما نزال نعاني من آثاره السلبية إلى اليوم .

يمكن القول أنه في عهد الخلفاء الراشدين لم تكن سلطة أو صلاحية الاجتهاد منفصلة عن سلطة «التشريع» في الدولة إذا صح استعمال هذه العبارة .

فالخليفة برأيه الشخصي أو بعد استشارة من يرى فيهم الدراية بالسنة أو رجاحة الفكر في تفسير آيات القرآن يقرر الحكم الشرعي «الاجتهادي» الذي يصبح نافذاً في ذات الوقت .

لكن عندما نشأت المذاهب ودونت «شروط المجتهد» انفصل الاجتهاد عن «سلطة الدولة» التي لم تتوان في ممارسة «اجتهادها» الخاص. الذي تطور إلى أن انتهى إلى ما عليه الوضع الآن حيث اكتسح كل ميادين التنظيم الاجتماعي أو كاد. . .[51].

في أول خطوات الانفصال بدأت «الدولة» في تنظيم بعض مرافقها كالشرطة والجيش ، والجهاز الإداري ، والحسبة إلخ . . . وربما كي لا تصدم شعور الناس ، اطلقت على «اجتهادها» هذا اسم «السياسة الشرعية» وأصبح الاجتهاد الآخر يعرف بـ «الاجتهاد الفقهي» .

وعلى مر العصور حدث «تنازع اختصاص» بين جهتي الاجتهاد يفضي إلى «صدام» ينتهي على حساب «الفقيه المجتهد» أو على حساب الاجتهاد نفسه بإعلان الفقيه أن الدولة على «صواب» .

بصورة عامة اختص «الاجتهاد الفقهي» بالعبادات واختص «اجتهاد الدولة» بالمرافق العامة ، وتقاسم الاجتهادان أو اشتركا في مجال «المعاملات» حتى أصبح «الولاة» يمارسون اختصاصات قضائية في

الشؤون المدنية.والجنائية ويطبقون قواعد موضوعية واجرائية تختلف عن تلك التي يطبقها «القضاء الشرعي» المرتبط بالاجتهاد الفقهي .

في الوقت الحاضر اتسع مجال «اجتهاد الدولة» وضيق الخناق على الاجتهاد الفقهي :

من ناحية امتد الأول إلى كل مرافق التنظيم الاجتماعي التي شهدت اتساعاً كبيراً في الدولة الحديثة .

ومن ناحية ثانية ما بقي خاضعاً للاجتهاد الفقهي ويتعلق الأمر خاصة بالأحوال الشخصية ، وبعض جوانب الملكية العقارية وجرائم خاصة في بعض الدول الإسلامية ، عمدت الدولة فيه إلى «تدوين» الأحكام التي تطبق عليه ، وما لم تدونه ألزمت القضاء بالرجوع إلى مذهب فقهي معين أي إلى الاجتهاد المنصوص عليه في المراجع المعتمدة (القديمة) في هذا المذهب .

والذي يخلص من كل ذلك هو أن «الاجتهاد» الذي نكثر من الكلام عليه وعلى «المنهاج» الذي ينبغي أن يتبع فيه ، ليست له أية «نافذة» مباشرة لاكتساب صفة القاعدة الملزمة في كل مجالات المعاملات[52] . فما الحل؟

هنالك اقتراحات بانتداب «علماء أكفاء» يشكلون على مستوى العالم الإسلامي «مجلساً تشريعياً» وما اتفقوا عليه يصبح «ملزماً» لكل الدول الإسلامية التي انتدبتهم . . .

ويرى محمد رشيد رضا ومع الاستناد إلى رأي الشيخ محمد عبده ، أن «السلطة التشريعية» في الحكومة الإسلامية تتشكل :

1 ـ من أهل الحل والعقد وهم «الذين تثق بهم الأمة من العلماء والرؤساء في الجيش والمصالح العامة كالتجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب، ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها».

ومهمة هذه الهيئة التقرير بالإجماع، ليس بالأغلبية، في شؤون سير الأمة وهم «إذا اتفقوا وجب على الحكومة تنفيذ ما يتفقون عليه وعلى الأمة الطاعة».

2 ـ من هيئة ثانية تتشكل من «العلماء» أو من أهل الحل والعقد أنفسهم «بشرط أن يكونوا عالمين بالكتاب والسنة والمصالح العامة»، ومهمتها أن تفصل في كل ما اختلفت فيه الهيئة الأولى ولم تتوصل فيه إلى رأي اجماعي. وذلك تطبيقاً للآية ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ حيث تقوم بعرض المسائل المتنازع عليها على الكتاب والسنة، فإن توصلت هي بدورها بالاجماع وليس بالأغلبية، إلى حكم أصبح ملزماً، وما اختلفت فيه يتولى «الإمام الأعظم» مهمة الترجيح حيث يمكنه أن يرجح رأي «الأغلبية» أو رأي «الأقلية» حسب اجتهاده[53].

ويبدو من غير المفيد مناقشة مدى إمكانية تنفيذ مثل هذه التصورات لوسيلة التشريع أو قرار الحكم الشرعي في الدولة الإسلامية.

واكتفي بالإشارة فقط إلى بعض الجوانب التي يظهر أن اعتبارها ضروري في كل محاولة تستهدف إدماج الأحكام الشرعية ضمن القواعد الملزمة في التنظيم الاجتماعي. وأهم هذه الجوانب أو الحقائق هي:

أ ـ لعل الوقت قد تجاوز اليوم التفكير في إسناد مهمة التشريع، أو استنباط الأحكام الشرعية، إلى فئة منتقاة بمعايير المركز الاجتماعي

لافرادها ، سواء سميناً هذه الفئة بأهل الحل والعقد أو أطلقنا عليهم أي اسم آخر .

بالرغم مما قد يكون لذلك من مبررات موضوعية [54] فإن تصورات الناس وأفكارهم لم تعد تقبل تقسيم المجتمع إلى طبقات يحتكر بعضها التخطيط والتقرير (الخاصة) ، وعلى البعض الآخر تلقي الأوامر وتنفيذها . (العامة) .

ب ـ التشبث بفكرة التقرير عن طريق «الإجماع» واستبعاد الاحتكام إلى «الأغلبية» لا يبدو سهل المنال ، ورغم ما في نظام الأخذ بالأغلبية من عيوب خصوصاً مع الأنماط المقتبسة من الغرب في «صنع» هذه الأغلبية .

ج ـ في كل الأحوال قد يكون متعذراً من الناحية التطبيقية أن يشكل «العلماء» هيئة لإصدار التشريع ، فهناك أولاً الأنظمة الدستورية التي نعيشها مما يتعذر معه أن يأتي التشريع من «خارج» الدولة ومؤسساتها المنظمة ، وثانياً الدولة التي أصبحت أكثر قوة من أن تسلم مهمة التشريع إلى فئة من الفئات ، وثالثاً أن الأفكار لم تعد تقبل التشريع الفئوي ، وترى أن المجتمع ككل هو صاحب القول الفصل في تسيير شؤونه وتقرير مصيره .

د ـ الابقاء على الفصل بين ما هو «مدني» يدخل في «اجتهاد الدولة» وبين ما هو «شرعي» يختص «العلماء» بالاجتهاد فيه ، لا ينتج عنه أكثر من تعميق الهوة والإبقاء على الأحكام الشرعية بعيدة عن التطبيق .

وإذا كان الأمر كذلك فبأية طريقة يمكن للحكم الشرعي أن يكتسب صفة القاعدة الملزمة ؟

ليس بودي تقديم اقتراحات أو نموذج للحكومة المسلمة أو نظامها الدستوري ، ومع ذلك يمكن القول بأن الوصول إلى الهدف المنشود أياً كانت الصيغة التطبيقية المختارة لتحقيقه ، يتطلب توافر بعض المرتكزات الأساسية التي لا غنى عنها وفي مقدمتها :

أ ـ «التفتح المتبادل» ونعني به من ناحية «تفتح العلماء» على التنظيم العام للمجتمع ، والتعرف على مشاكله وعلى وسائل علاج وإصلاح مختلف مرافقه .

ومن ناحية ثانية «تفتح المجتمع» على مفهوم الدين والمبادىء العامة لنصوصه المعتمدة في تنظيم العلاقات الاجتماعية ، حتى لا يبقى الدين «سراً» لا يفهمه غير «رجاله» .

إن هذا التفتح وإن كان لا يختفي معه طبعاً مبدأ التخصص ، إلا أنه يساعد كثيراً على المناقشة وتكوين الأفكار العامة التي يسير المجتمع على هداها .

ب ـ «اندماج» العلماء في المجتمع بوصفه صاحب الرأي الأخير في التقرير وهذا الاندماج لا يفقد ميزة «التخصص» التي تمكنهم من «إقناع» الآخرين بأسس ومبررات الأحكام التي يرونها تطبيقاً سليماً لنصوص الشريعة .

ج ـ «الإدماج» بين «الشرعي» «وغير الشرعي» من شؤون الأمة أي إنهاء ما كان يعرف بالحكم الشرعي والسياسة الشرعية .

وذلك على أساس أن تنظيم المجتمع لا يقبل «التجزئة» ولا يعني هذا الجمود وعدم مسايرة التطور الحتمي للإنسان.

فتنظيم المجتمع والتخطيط لسير مؤسساته ليس شيئاً أجنبياً عن

الشريعة ، وقد أطلق القدماء على ذلك مصطلح «السياسة» وأحياناً سموها «السياسة الشرعية» .

والسياسة كما يقول ابن القيم «نوعان : سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها ، وسياسة عادلة . . . فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها»[55] وينقل عن أبي الوفاء بن عقيل قوله : «السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي»[56].

فمجال العمل والبناء واسع جداً ، ليس قاصراً على مرفق دون آخر ، ولا على نوع من العلاقات الاجتماعية دون سواها ، وقد كان الفصل بين الأحكام الشرعية والسياسة الشرعية سبباً لانكماش «الاجتهاد» أي الخلق والإبداع لإصلاح المجتمع ورقيه .

د ـ الإدماج بين «الشرعي» و«غير الشعري» من شؤون البناء ينتج عنه وحدة «مؤسسة التشريع» فما دامت المبادىء المهيمنة على توجيه التشريع واحدة ، لا يبقى مبرر لازدواجية مؤسسات إصداره.

والعصر الذي نعيشه وإن كان عصر التخصصات ، إلا أن ذلك لم يحل دون وحدة مؤسسة التشريع كما هو قائم في الدنيا كلها .

هذه بعض الشروط التي نراها أساسية لإيجاد الوضع الدستوري الملائم لاكتساب الأحكام الشرعية صفة القواعد الواجبة التطبيق على سلوك الأفراد وتصرفاتهم وعلاقات بعضهم ببعض.

الخلاصة :

من خلال ما عرضناه تأكد أن المشكل المزمن الذي يعاني منه المجتمع الإسلامي هو الوضعية التي يوجد عليها اليوم «الاجتهاد الفقهي»

أنه من جهة مثقل برواسب قرون التقليد المديدة ، ومن جهة ثانية أوصدت الطرق والمنافذ التي يمكن أن توصله إلى ساحة التطبيق والتنفيذ .

وإذا كان من المفيد التفكير في «إصلاح» هذا الاجتهاد و«تجديد» مناهجه ، فإن الأمر الأكثر أهمية هو إزالة العراقيل التي تحول دون تطبيقه .

والجدل النظري حول الإصلاح والتجديد لا يفيد شيئاً ما دام وضع القاعدة القانونية محكوماً بالتنظيمات الدستورية القائمة .

وواقعنا على كل حال ، لا يكفي لتغييره تصورات أو صياغة أفكار ، وإن أنجز ذلك بعناية ، فالوعي الاجتماعي محدود ، ومخالفات التقليد والمذهبية ما تزال سائدة ، ونظام «الدولة» استقر على إرث من الماضي ومقتطفات غير قليلة من حضارة الغرب .

لا مناص إذاً من معالجة الواقع أولاً حتى يصبح مؤهلاً لاستيعاب الإصلاح المطلوب ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ .

وأول خطوات معالجة الواقع نشر الوعي لتتكون «الإرادة الجماعية» التي تسهل بعد ذلك الخطوات الأخرى نحو الاندماج الاجتماعي وإنهاء الفصل بين «اجتهاد الدولة و«الاجتهاد الفقهي» ووحدة مؤسسة التشريع شكلاً وموضوعاً ، إنها خطوات تكتب بسهولة ولكن تحقيقها عصي الانقياد ، لا غنى فيه عن العمل الجدي المتواصل وخلاص النيات إضافة إلى عامل الزمن . والله من وراء القصد .

الهوامش :

(1) انظر رسالة الشافعي بتحقيق أحمد شاكر ـ ص 503 وما بعدها .

(2) المستصفى للغزالي ـ ج 2 ـ ص 274 ـ طبعة : دار الفكر.

(3) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ـ ج 4 ـ ص 652 ـ طبعة .

(4) شرح مسلم الثبوت على فواتح الرحموت ـ المطبوع مع المستصفى ـ ج 2 . ص 301 .

(5) نأخذ لفظ السنة بعمومه دون أن نثير الخلاف حول ما إذا كان يدخل فيهاخبر الآحاد ، والمرسل ، والضعيف . . . إلخ . أم لا (انظر الأحكام لابن حزم ـ ج. 1 ـ ص 116 وما بعدها) بما في ذلك من بعض الآراء الشاذة مثل قول أبي بكر بن كيسان الأصم «لو أن مائة خبر مجموعة ثبت أنها كلها صحاح إلا واحد منها لا يعرف بعينه أيها هو . فإن الواحد التوقف عن جمعها ، فكيف وكل خبر منها لا يقطع على أنه حق متيقن ، ولا يوجد فيه الكذب والنسخ والغلط» (نفس المرجع ص 133) .

(6) فالذي يهمنا هو ما يعبر عنه بالعادات ، أو العبادات فكل الفقه يرى أنها تعبيرية ، وإن وجدت بعض المستثنيات ، تؤخذ من نصوص الكتاب ومن السنة كما وردت لا تخضع لقياس أو تعليل . حتى نجم الدين الطوفي الذي يعطي للمصلحة الدور الأساسي في تقرير أحكام المعاملات، يقول أن العبادات لا تخضع لمقياس المصلحة «لأن العبادات حق للشرع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً إلا من جهته ، فيأتي به العبر على ما رسم له» ـ مصطفى زيد ـ المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ـ ص 240 ـ طبع دار الفكر العربي ـ 1964 .

(7) ونتجاوز الاتجاه الباطني الذي يرى أن تفسير الشريعة أمر يختص به الإمام المعصوم : فهو ـ على شذوذه ـ نظري لا تطبيقي .

(8) البخاري ج 6 . ص 255 . طبعة ـ محمد علي صبيح ـ مصر .

وعبارة هو والله خير تشير إلى الأساس أو المبرر الذي اعتمده عمر للمطالبة بجمع القرآن .

(9) يقول القسطلاني أنه الممتنع عن الزكاة «قاسه (أبو بكر) على الممتنع عن الصلاة لأنها كانت بالاجماع من رأي الصحابة ، فرد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع في هذا الاحتجاج من عمر بالعموم ومن أبي بكر بالقياس ، فدل على أن العموم يخص القياس» .

إرشاد الساري ـ ج 3 ـ ص 6 ـ طبعة بولاق ـ 1304 هـ .

(10) الأموال لأبي عبيد ـ ص 74 طبعة دار الفكر 1975 ويروي أبو عبيد أن ذلك كان بإشارة من معاذ بن جبل الذي عارض في قسمة الأراضي المفتوحة بالعراق قائلاً لعمر: «والله إذا ليكونن ما تكره ، إنك إن قسمتها صار الربيع العظيم في أيدي القوم ، ثم يبيدون فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة ، ثم يـأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسداً ، وهم لا يجدون شيئاً ، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم» ـ نفس المرجع ـ ص 75 .

(11) انظر المحلى لابن حزم ج 8 ص 271 ـ طبعة المكتب التجاري بيروت . والفكر السامي للحجوي ج 1. ص 244 ـ طبعة المكتبة العلمية بالمدينة المنورة .

(12) الرسالة ـ ص 477 .

(13) المستصفى ـ ج 1 ـ ص 286 ويبين الغزالي بعد ذلك أن هذه المقاصد الخمسة تعتبر «ضرورية» تأتي بعدها في الرتبة الثانية المصالح الحاجية ، وفي الرتبة الثالثة المصالح التحسينية .

(14) قواعد الأحكام ـ ج 1 ص 9 طبعة دار الكتب العلمية .

(15) نفس المرجع ـ ج 2 ـ ص 160 .

(16) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ـ ص 238.

(17) نفس المرجع ـ ص 209 .

(18) ابن عبد السلام عاش بين الشام ومصر ، والطوفي ولد في بغداد وتوفي بالخليل (فلسطين) والشاطبي ولد وعاش بالأندلس .

(19) توفي ابن عبد السلام عام 660 هـ. والطوفي عام 717 هـ. والشاطبي عام 790 هـ .

(20) بل إن أحد الفقهاء لم يكتف برمي الطوفي بالإلحاد وإنما أضاف أن «كل من أعار سمعاً لمثل هذا التقول (رأى الطوفي) فلا يكون له نصيب من العلم ولا من الدين»(!!) .

ونسب إليه آخر ما لم يقله ، فقد نسب إليه أنه يرى «تقديم المصلحة على النصوص القطعية في دلالتها وسندها» والحال أن الطوفي يقول : إذا تعارض النص والاجماع مع المصلحة تقدم المصلحة عليهما «بطريق التخصيص والبيان لهما ، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما» ويقول : إن اقتضى النص أو الاجماع ضرراً «فإما أن يكون (الضرر) مجموع مدلولهما أو بعضه فإن كان مجموع مدلولهما (وهو النص القطعي الدلالة) فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار . . . وإن كان الضرر بعض مدلولهما ، فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل ، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار جمعاً بين الأدلة» .

(المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ـ ص 309 و 3120) .

إن الطوفي لم يقل بتقديم المصلحة على النص القطعي الدلالة والثبوت ، ولم يزد على ما قاله غيره من إمكانية تخصيص النص غير القطعي الدلالة بالمصلحة .

(21) لا نجد في الكتب الفقهية من يصرح بأن الاجتهاد يمكنه أن يخالف النص وذلك مسايرة لمبدأ «الاجتهاد في مورد النص» ولكن الواقع أن الفقه لا ينكر هذه الامكانية بل يؤكدها بعدة مبادىء سنشير لبعضها بعد قليل.

(22) مثل إقرار عمر رضي الله عنه للتاريخ الهجري ، وتأسيسه للدواوين .

(23) مجموعة فتاوى ابن تيمية ـ ج 29 ـ ص 64 ـ طبع المكتب التعليمي السعودي بالمغرب .

(24) يقول الشاطبي : الاستحسان «في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقالة دليل كلي ، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس» ـ الموافقات ج 4 . ص 205 ـ طبعة دار المعرفة ـ بيروت .

وفي حاشية ابن عابدين «الاستحسان كما قال الكرخي قطع المسألة عن نظائرها كما هو أقوى» ج 1. ص 146 .

(25) قريب من هذا ما قاله علال الفاسي من أنه حينما «ينعدم النص الجلي ولا نجد حكماً سابقاً نستنير به لا نعمد إلى . . . العدالة أو الإنصاف أو القانون الطبيعي . . . وإنما ننظر في مقاصد الشريعة ونرجع إلى السياسة الشرعية باحثين عن طريق التفكير والنظر في الأحكام وإلحاق الأشباه بالنظائر «ويضيف» وأما محاولة تأويل الأدلة النظرية الإسلامية على أنها نوع من القانون الطبيعي أو قانون

العدل والإنصاف فذلك مجرد انحراف بالشريعة إلى أقوال وطرق أجنبية عنها» ـ دفاع عن الشريعة ـ ص (116 و 117) .

إذا استبعد العدل والإنصاف . . . أي طريق آخر يمكن للعقل أن يسلكه لتطبيق مقصد الشريعة الأعم وهو جلب المصالح ودرء المفاسد؟

(26) هكذا امتدت آثار الجدل في علم الكلام إلى الفقه لتعطل دور العقل في الاجتهاد وتصبح كل الأحكام تعبدية . .

(27) الموافقات ـ ج 2 ـ ص 315 .

(28) مثل منع عمر الزكاة عند المؤلفة قلوبهم ، ونقله عاقلة الدية من عصبة العشرة إلى أهل الديوان .

(29) مثل منع عمر توزيع أراضي العراق ، وأذن عثمان بتجميع وبيع الإبل الضالة .

(30) قواعد الأحكام ـ ج 1 . ص 4 .

(31) لذلك نرى أن المناقشات الفقهية التي أثيرت مثلاً حول ما إذا كان صرف الزكاة إلى المؤلفة قلوبهم قد انتهى نهائياً ، أو أنه باق فتصرف إليهم إذا وجدت ظروف تتحقق معها المصلحة التي من أجلها شرع الحكم ـ هذه المناقشات في الواقع جدل لا طائل تحته ، وتدل على خلط واضح في المفاهيم :

فمن ناحية المجتهد عندما يخالف نصاً ، كما في المؤلفة قلوبهم ، لا «ينسخ» الحكم الشرعي ولا يلغيه من قائمة الأحكام الشرعية ، وإنما يقتصر فقط على الإفتاء بحكم يراه مناسباً للظروف المستجدة ومحافظاً في ذات الوقت على مقاصد الشريعة.

ومن ناحية ثانية القول بتوقف الحكم الشرعي الأصلي وانقطاعه نهائياً ، يعني أن الظروف التي حملت المجتهد على إصدار فتواه ستبقى دائمة وفي كل مكان ، وهذا رجم بالغيب لأنه لا أحد يستطيع الجزم بأن ظروفاً استجدت في زمان ومكان معين اقتضت الافتاء بما يخالف النص ـ ستبقى في زمان وتطبق في كل مكان .
والواقع أن الأمر قائم على الخلط بين مخالفة النص لدواع ظرفية وخاصة ، وبين نسخ النص وإزالته نهائياً من قائمة الأحكام الشرعية إن المخالفة الظرفية والخاصة هي التي تدخل في مهمة المجتهد ، أما النسخ وإلغاء الحكم الشرعي نهائياً فلا يملكه أحد .

(32) دفاع عن الشريعة ـ ص 90 .

(33) ـ الموافقات ـ ج 4. ص 195 .

(34) ج 3 ص 14 وما بعدها ـ مطبعة السعادة ـ مصر ـ 1955 .

(35) فلسفة التشريع ـ صبحي محمصاني ـ ص 236

(36) نقصد انتفاء الخلاف في الكليات وليس في الجزئيات .

(37) من ذلك مثلاً ما يقوله، محمد الطاهر بن عاشور من أن علة منع المرأة من تعدد الأزواج هو تفادي اختلاط الأنساب «إذ لو أبيح للمرأة التعدد لما حصل حفظ لحاق الأنساب» ـ مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور ص 98.

ومقتضى هذا التعليل أنه يسمح للمرأة بالتعدد إذا أصبح الطب مثلاً قادراً على تعيين أب الولد من بين الأزواج ، لأن «المصلحة» وهي الحفاظ على النسب أصبحت مضمونة فلا يبقى مبرر لمنع المرأة من تعدد الأزواج (!!) .

(38) الإسلام الأمس والغد لمحمد أركون ولوي غارديه ـ ص 102 .

(39) الإسلام الأمس والغد لمحمد أركون ولوي غارديه ـ ص 118 .

(40) سبق للطوفي أن قال بأن اعتماد «المصلحة» يؤدي إلى الاتفاق في الأحكام لأن «النصوص مختلفة متعارضة ، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق . . . » ـ المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ـ ص 277.

كما أن محمد الطاهر بن عاشور في تقديم كتابه مقاصد الشريعة (ص 5) أشار إلى أن اعتماد مقاصد الشريعة يؤدي «إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار» .

لكن الواقع أن المجتهدين سواء اعتمدوا في استنباط الأحكام «المصلحة» أو «مقاصد الشريعة» لن يختفي الخلاف بينهم أبداً ، لأنه تطبيق أحد هاتين الكلمتين بعموميتهما على الوقائع الجزئية يتأثر بعدة اعتبارات من المستحيل أن يتوافق نظر كـل المجتهدين إليها .

(41) ص 5 .

(42) ص 63 .

(43) ص 97 - 98 .

(44) ومثل ذلك ما يراه المرحوم أبو زهرة من ان الإسلام اتجه في أحكامه إلى تحقيق ثلاثة أهداف : تهذيب الفرد والعدل ، والمصلحة . . . وأن «العدل في الإسلام

مقصد أسمى» . (أصول الفقه ص 350) . ولكنه يقول في كتابه «الأحوال الشخصية» أن الزواج بالثانية أو الثالثة يكون صحيحاً ونافذاً ولو كان المتزوج يعلم أنه غير قادر على النفقة وأنه لا يعدل بين زوجاته (ص 103) وأن «المبادىء الإسلامية» تمنع الحكم بالتعويض للمرأة التي طلقها زوجها أياً كان السبب (ص 333) .

(45) يمكن أن يقال أن الحكم الشرعي واجب التطبيق بتقرير الشريعة إياه وليس بإعادة صياغته في القالب التشريعي الحديث .

والجواب أننا نتكلم على الواقع كما نعيشه ، ولا نقف عند المبادىء النظرية المجردة . ومن ناحية ثانية ، أمام اختلاف الآراء ، ليس هنالك وسيلة للإلزام بأحدها باعتباره «الحكم الشرعي» غير إصدار النص التشريعي بتبنيه وإعلانه حكماً شرعياً ملزماً .

(46) يمكن أن يثار بأن «نصوص القانون» تخضع للمراجعة والتعديل المستمرين بينما الاجتهاد هو الإعلان عن الحكم الشرعي المتسم بالثبات والاستمرار .

وردنا على ذلك أن الاجتهاد بدوره «قابل» للتعديل والمراجعة ، لأنه في دلالته على الحكم الشرعي «ظني» ومن ثم يمكن أن يتغير فيه النظر في أي وقت ، إضافة إلى ما يمكن أن يستجد من ظروف تبرز هذا التغيير .

ولذلك فإن الاجتهاد لا يختلف في طبيعته عن «نصوص القانون» من حيث إمكان المراجعة والتعديل .

والمهم أن الاجتهاد الجديد لا يسري على «الماضي» وإنما يطبق على الوقائع التي تحدث بعد تقريره ، تفادياً لاضطراب الأحكام كما يقول الغزالي (المستصفى ج .م ص 382) . وهو نفس الذي يعرف في القانون الحديث بعدم رجعية القانون .

فلا شيء إذاً يفرق بين الاجتهاد و«نصوص القانون» في مجال المراجعة والتعديل .

1 ـ واقع المجتمع الإسلامي .

2 ـ إيجاد أو تشكيل «الوضع الدستوري» الملائم .

(47) يراجع في هذا تفسير المنار ج 10 ـ ص 433 - 437 وإعلام الموقعين لابن القيم ج 1 ص 38 وما بعدها ومما جاء فيه : «نهى رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح

أميره بريرة أن ينزل عدوه إذا حاصرهم على حكم الله وقال : «فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا ، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك» .

(48) مع العلم بأن حديث «صوموا لرؤ يته وافطروا لرؤ يته» لا يطبق اليوم بالتأكيد إذ بمقتضاه أن يلزم الصوم أو الافطار كل المسلمين الذين يقعون غرب خط الطول الذي تمت فيه الرؤ ية . لكن الذي يجري هو ربط الموضوع بالحدود السياسية .
وهكذا لا يعمل بالرؤ ية حتى الذين يوجدون في نفس خط الطول الذي تحققت فيه مثل المملكة السعودية مع العراق شمالاً واليمن جنوباً ، ومثل المغرب وموريتانيا .
في حين يعمل بها حتى بالنسبة للذين يوجدون شرقي خط الرؤ ية ولو كانت متعذرة لديهم كما في الباكستان قبل الانفصال إذا تمت الرؤ ية في الإقليم الغربي ، وكما هو الشأن في الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة حيث يمتد كل منهما من الشرق إلى الغرب مسافات طويلة .

(49) خـلال هذا الأسبوع الأول من أبريل 1987 ، يعقد بعمان اجتماع لممثلي الدول العربية لإدخـال ما يمكن أن تقترحه هذه الدول من تعديلات أخرى . . .

(50) مما يؤ كد ذلك الأوضاع المتبادلة القائمة في أكثر من مجتمع إسلامي : فمن علمانية ليبرالية ، إلى ماركسية لينينية ، إلى الأخذ واقعياً لا علنياً بفصل الدين عن الدولة ، إلى الاستمرار على التقليد والتعصب المذهبي ، إلى إعطاء الأولوية في التطبيق لبعض مظاهر السلوك على حساب جوهر مباديء الإسلام وأحكامه الأساسية . . .
إن «القرار» يأتي من «الأعلى» وعلى الأغلبية الامتثال والتنفيذ . . . وإن كان هذا التنفيذ غير طبيعي ولا يدوم طويلاً .
وما دام المجتمع لا يبدو مؤهلاً للتعبير عن إرادته الجماعية ، فإن الحديث عن الاجتهاد ومنهاج لتجديد الفكر الإسلامي ، يوحي بأنه أقرب إلى «الرياضة الفكرية» منه إلى تحقيق أهداف عملية في التطبيق .

(51) عندما كانت الدولة تعمل ولا «تدون» كان اجتهادها يبدو بسيطاً أو هامشياً إزاء الاجتهاد الفقهي المدون في عشرات الآلاف من المجلدات والأسفار .
ولما اقتبسنا من الغرب «سنة» التدوين والتشريع تبين مدى أهمية اجتهاد الدولة واتساعه ، وتراجع الاجتهاد الفقهي وانحساره .

(52) أما العبادات فالأمر يرجع إلى الفرد باتباع هذه الفتوى أو تلك ، وعلى كل فحديثنا في المعاملات دون العبادات .

(53) تفسير المنار ، المجلد الخامس ، ص 186 وما بعدها .

(54) لعل من أهم المبررات ما تتوفر عليه الطبقة ذات المركز الاجتماعي من النضوج والوعي يؤهلانها لاختيار أفضل نماذج التنظيم والرقي الاجتماعي .
في حين أن الأفراد العاديين لا يتوفرون على هذا الوعي فيتعذر عليهم الإصلاح والتخطيط للمستقبل ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما يقال .

(55) الطرق الحكمية لابن القيم ـ ص 5 .

(56) نفس المرجع ـ ص 13 .

شخصيات مجددة
في مغرب القرن التاسع عشر

الأستاذ محمد المنوني
المؤرخ والمدير السابق للخزانة الحسنية

يهدف هذا التدخل إلى طرح بعض الأفكار حول السلفية في المغرب. ومن المعروف أن السلفية تهدف إلى بعث ما كان عليه السلف الصالح، وفي القرن التاسع عشر بدأت محاولات جديدة وجادة للعودة إلى السلفية، وكان في طليعتها مبادرة الإمام محمد بن عبد الوهاب، ثم محاولة الشيخ المهدي بالسودان، محاولة مصر وما إليها على يد الشيخ جمال الدين الأفغاني في شكل متطور. وهكذا بدأت النهضة السلفية في المشرق بالدعوة للرجوع إلى السلفية، علماً بأن التحرر الإسلامي يجب أن يسبقه إعلام روحي يقوم على اتصال العلم بأفراد الأمة.

وفي هذا الاتجاه يؤلف الكواكبي كتابه «أم القرى»[1] ليدون فيه مداولات وقرارات مؤتمر خيالي انعقد بمكة المكرمة في موسم الحج من عام 1316 هـ. وقد ضم 23 مفكراً يمثلون جهات العالم الإسلامي فيتدارس أمراض المسلمين من مختلف المستويات. ثم يتواصون بحلول ناجعة وليست سوى العودة إلى الهدي الإسلامي. «إذا كان مجمع الكواكبي خيالياً، فقد لمع بعده صحفي مسلم من مدينة القارب بروسيا، وقد زار

مصر في عام 1324 هـ . الموافق لعام 1907 م، ودعا في جمع كبير بالقاهرة إلى عقد مؤتمر إسلامي عام للبحث في شؤون المسلمين؛ وقال في بيان المشروع الذي ابتكره: «إن انحطاط العرب والأتراك لم يكن السبب فيه ضعفاً في المدارك، أو نقصاً في الاستعداد، أو تأثيراً من الدين الإسلامي الذي هو بالعكس موافق للرقي والتقدم، وإنما السبب فيه هو سلوكنا المخالف لأصول الدين وقواعده، ولذا كان من اللازم عقد مؤتمر إسلامي عام، لا غاية له سوى النظر في أسباب انحطاط المسلمين، وفي الوسائل المؤدية إلى غاية النجاح»[2] وإزاء هذا المشروع وما قبله من توصيات جمعية أم القرى، كان الشرق الإسلامي قد عرف دعوة جمال الدين الأفغاني إلى الجامعة الإسلامية وتتركز على أن العالم الإسلامي يجب عليه أن يتحد اتحاداً دفاعياً عاماً متماسك الأطراف، وثيق العرى، ليستطيع بذلك الذود عن كيانه ووقاية نفسه من الفناء المقبل. وللوصول إلى هذه، الغاية الكبرى، يجب عليه اكتناه أسباب تقدم الغرب، والوقوف على تفوقه وقدرته[3]، وإلى جانب هذه الجامعة الدفاعية ينعي الأفغاني على المسلمين فرقتهم وانحرافهم عن العمل لإعلاء كلمة الله سبحانه، وهو على احتلال الأجانب لكثير من البلاد الإسلامية ويقول:

«كل هذه الرزايا التي حطت بأقطارنا، ووضعت من أقدارنا، ما كان قاذفنا ببلائها، ورامينا بسهامها، إلا افتراقنا وتدابرنا والتقاطع الذي نهانا الله ونبيه عنه، لو أدينا حقوقاً تطالبنا بها تلك الكلمة التي تهل بها ألسنتنا، وتطمئن قلوبنا بذكرها، وهي كلمة الله العليا، هل كان للغرباء أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق. وهل كان يلمع سيف العدوان في وجوهنا، وهل كنا نسيم نيران الأعداء إلا وأقدامنا في صياصيهم، وأيدينا على نواصيهم؟ ويستمر جمال الدين الأفغاني قائلاً:

«إن لأبناء الملة الإسلامية يقيناً بما جاء به شرعهم، لكن أليس على صاحب اليقين بدين أن يقوم بما فرضه الله عليه بذلك الدين؟ أنرضى ونحن المؤمنون وقد كانت لنا الكلمة العليا، أن تضرب علينا المسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يخدم شريعتنا. . .»(4).

هذه فقرة جمال الدين الأفغاني، وهي توضح دعوته لبناء الجامعة الإسلامية، وهي موضحة أكثر في كتاب «مظاهر يقظة المغرب الحديث» الذي استقينا منه هذه الفقرة.

وفي المغرب الأقصى، تشعر زمرة من الأعلام بواقع المسلمين، فيلمع مجددون يعمل كل حسب منهجيته، مع اتحادهم في الغاية الكبرى التي هي عودة المسلمين إلى السلفية الأولى.

ويأتي في رأس القائمة علامة المغرب محمد بن المدني كنون الفاسي المتوفى سنة 1302 هـ. يوافق 1885 م. فتقتفي سلفيته طريقة ابن الحاج في «المدخل» وزروق في رسالته «النصيحة». وفي هذا الاتجاه تبدو مواقفه السلفية من خلال ثلاث زوايا: في أكثر مؤلفاته، وفي مجامعه، وفي سلوكه في حياته الخاصة، وهو يعلن مواقفه من خلال تبريره للنصوص الإسلامية الهادفة. ومن هذه الزاوية، يعلن مواقفه من قضايا الساعة كترك الاستعداد للجهاد وإهمال الثغور ومصالح المسلمين، بالتجارة مع الأوروبيين، وينكر على الولاة تحجيرهم للأموال على المستحقين وصرفها في شهواتهم، ويندد بالهدايا للحكام والرشوة لهم، ولا يرى مبرراً للمسلمين في السكنى في أوروبا أو البلاد التي يحتلها الأجانب.

وفي الميدان الاجتماعي، يجاهر بالتنديد بالإسراف وتبرج النساء

وبدع التجار في معاملاتهم واستعمال التبغ ومشتقاته، فضلاً عن المسكرات، ويحمل على المتصوفة المبتدعين. (هذا بالإضافة إلى ما يبث في مؤلفاته من الآداب الإسلامية المنسية، فينبه عليها في العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات. . .) وإلى مؤلفات الحاج محمد كنون تتصاعد مواقفه في دروسه ومجامعه، وهي الظاهرة التي كان لها الصيت الكبير، والدوي العظيم في سلفيته.

وهذه شهادة أحد تلاميذه عن بعض زواجره وقوارعه ضداً على البدع والمبتدعين، فيقول عنه محمد بن أحمد التاشفيني:

«كان كثير الانتقاد على أهل الأهواء والبدع، لا يخشى في قول الحق ظلم ظالم، ولا سطوة جائر. بل يصرح بقول الحق على رؤوس الأشهاد، وفي ارتسامه مؤلف «الاستقصاء». وكان ـ رحمه الله ـ فقيهاً عالماً متطلعاً، قوالاً للحق، صادعاً به لا يهاب في ذلك كبيراً ولا صغيراً، ولقد امتحن في ذلك من طرف السلطان، فلم يفل ذلك من عزمه، ولم يوه من صرامته ولا حده.

وبعد الشيخ كنون، ينتهي بنا المطاف إلى علامة الجنوب الشيخ علي بن سليمان البوجمعوي الدمناتي ثم المراكشي، توفي سنة 1306 هـ. يوافق سنة1889 م. وهو كاتب رسالة خاطب بها علماء وملوك الإسلام: مغرباً ومشرقاً، ودعا فيها إلى عقد مجمع لعلماء المسلمين، تكون غايته توحيد المذاهب الفقهية والصوفية وجمعها في مذهب واحد. ولست أطيل في التعريف بالرسالة وصاحبها، بعد التقديم الموسع والمركز الذي كتبه لها محققها وناشرها الأستاذ المقتدر السيد أحمد التوفيق[8] .

ننتقل إلى الاسم الثالث: عالم الرباط والمغرب الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد القادر التادلي الرباطي، المتوفى سنة 1311 /1984 .

وصفه بالتحديد تلميذه أبو حامد المكي البطاوري في طالعة شرحه لمقصورة المكودي. ثم تلميذ تلاميذه محمد بن علي دنيه[9] .

ويقول عنه هـذا الأخير وهـو يترجمـه[10] : «. . . وسافـر إلى اسطنبول، ونصح السلطان العثماني بنصائح إسلامية عجيبة، وكتب لسلطان المغرب مولانا الحسن قدس الله مرقده، وبل بمزن الرحمة معهده: نصيحة يحثه فيها على الاهتمـام بأمـور المسلمين والإسلام، والنظر إليهم بعين الشفقة والرحمة، والإحسان إلى الضعفاء والأرامل والأيتام.

ومن مواقفه الأخرى تنديـده بضريبـة المكسر، وإلحـاحه على المسؤولين في إلغائها[11] .

وعن الإسراف يلاحظ الداهية العظمى في المغرب ـ وخصوصاً أهل فاس والرباط ـ كثرة الملابس والفرش التي لا توجد لأهل المشرق ولا للنصارى، ويضيف: وأمرهم في ازدياد، إلى أن يتدارك الله ـ تعالى ـ الفقراء بألطافه الخفية[12] .

وكان المترجم يرى أن حياة العلم إنما هي بالمدارسة والمذاكرة، لا بكثرة التأليف، وهي فكرة أعجب بها الشيخ محمد عبده لما زار الشيخ التادلي في بيروت، وذلك ما يرويه الأمير شكيب أرسلان:

«منذ نحو خمس وثلاثين سنة قدم لأداء فريضة الحج أحد كبار علماء المغرب الأقصى: المدعو بالشيخ إبراهيم التادلي، فذكرت بعض الجرائد البيروتية ـ يومئذ ـ أنه من أفراد الأفق المغربي، لا بل ممن يندر نظيره بين المشرق والمغرب.

وبعد أن قفل من الحجاز زار المسجد الأقصى وقرأ فيه درساً ثم قدم

إلى بيروت، وكان أستاذنا الإمام المرحوم الشيخ محمد عبده لا يزال فيها، على إثر نفيه بسبب الحادثة العرابية، فلما بلغه ورود هذا العالم المغربي ذهب للسلام عليه، وكنت معه في هذه الزيارة. . .

ولكن أستاذنا الإمام أخبرنا ـ بعد الانصراف ـ بأن هذا الرجل عالم من كبار العلماء على نمط علماء الأزهر، فكان الأزهر وجامع القرويين شيئاً واحداً، **وإنما أعجبته منه كلمة** لا أزال أتذكرها، وذلك أن الشيخ محمداً سأل التادلي من جملة ما سأله ـ عن حالة العلم في المغرب: هل يوجد اليوم هناك من اشتهر بالتأليف؟ فأجابه التادلي: ليس العلم بكثرة التأليف، ولكن بالمذاكرة، ومع هذا: فيوجد مؤلفون في الأيام الأخيرة، فأعجب قوله هذا الشيخ محمداً، وهو أن حياة العلم إنما هي بالمدارسة»[13] .

ومن تفتح المترجم: قراءته لكتاب «أقوم المسالك» لخير الدين التونسي، فيذكر عنه محمد بوجندار[14] أنه ألف مختصراً له.

ويقول نفس المصدر[15] وهو يعدد مؤلفات التادلي: «. . . وتأليف في تفسير بعض اللغات: كلغة الفرس والترك والفرانصيص والإنكليز والبربر» انتهى لفظه، وهذا التأليف كان قد وقف على بعضه الكتبي العالم محمد بن أبي بكر التطواني فيما أخبرني به شفاه الله سبحانه.

الاسم الرابع هو الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني الحسني الفاسي، المتوفى سنة 1327 هـ . موافق 1909 م، فيأتي في ترجمته[16]: «همته الكبرى في ترقي الإسلام وإصلاحه مما أحاط به، يهتم كثيراً بحالة المغرب، وجهله وتأخره، ولا حديث له إلا في ذلك . . . «يهتم ـ كثيراً ـ بمحادثات أوروبا، واتفاقاتها ومقاصدها نحو الإسلام» . يتكدر لتفرقة

تركيا وكثرة الأحزاب بها «وبجهل أمم المغرب الفظيع أكثر وأكثر. . .» كم سعى في تعليم أمم البربر وهدايتهم ، وكان يوفد إلى كل جهة وفداً لتعليم الدين وآدابه . «وللمترجم فقرة مطولة ضد الاحتماء بالأجانب ، فيختتمها قائلاً : «وعلى كل فالاحتماء بهم ومصادقتهم جرحة في الدين» وسوى هذه النماذج من النقد الذاتي ، فإن المنوه به ينزعج لما تنشره الصحافة الغربية من الشبه والمطاعن ضد الإسلام ، ويندب علماء المسلمين للتصدي والرد عليها حسب هذا التوجيه: «وكان ينبغي لعلماء الملة لما رأوا هذه الجرائد العجمية انتشرت ، أن يعلموا أن ظهورها حرب بالأقلام - في الحقيقة - لأهل الملة الإسلامية ؛ فكان ينبغي لهم أن يضعوا تأليفاً ، ولو أن تشترك فيه جمعية دينية ، ويكلف كل واحد بتحرير كتاب فيه - وينسب الكتاب لجميعهم - في أسرار الشريعة المطهرة وبيان مواقع نجومها . . . ويطبعون هذا التأليف - مجاناً - لله ولرسوله ، وشكراً للأمانة ، وحفظاً للإيمان في قلوب الأمة ، ورعياً للوطن ، ومقابلة للحرب بالسلم ، وإدحاضاً للأباطيل ، وعرقلة لمساعيها بالحجج الدامغة ، ويطبعوا منه الآلاف من النسخ ويفرقوه في الدنيا لله» ولو وقع مثل هذا لحدثت أمور في العالم : خيرية وسماوية ، ولكن إهمال القرائح وعقمها أنتج نتائج وخيمة .

أسماء أخرى كان لها محاولات في السلفية في القرن العشرين ، ولا نتناولها إلا إشارة ، في ختام هذا التدخل الذي يلتزم القرن 19 .

وأول هذه الأسماء : محمد بن جعفر الكتاني الحسني وللوقوف على ملامح سلفيته ينبغي الرجوع إلى كتابه «النصيحة» . فهذا الكتاب عظيم في بابه ، وكان بعض قادة المجاهدين المغاربة يجعلون كتاب النصيحة إمامهم ، به يقتدون ويهتدون ؛ وفي طليعة هؤلاء الأمير عبد الكريم الخطابي .

ثم الشيخ عبد الله السنوسي ؛ ويبدو أن سلفيته كان يطبعها المذهب الحزمي ، وفي هذا الإطار كانت له مجالات في مجالس السلطان الحسن الأول لقراءة صحيح الإمام البخاري . . .

ومن قادة السلفية في القرن العشرين الشيخ أبو شعيب الدكالي . ثم تلميذه الشيخ محمد بن العربي العلوي . فهذا مع الشيوخ الثلاثة قبله مجال دراستهم هو سلفية القرن العشرين .

أخيراً : هذه الأسماء التي عرضنا يمكن أن تعتبر نواة السلفية في المغرب . إلا أن السلفية التي ظهرت في المغرب لم تكن في أول الأمر مجتمعة ، ولم تكن لها جماعة تجمعها ، وإنما كان هناك أفراد ؛ كل له اتجاه خاص . الشيخ كنون له اتجاهه ، والشيخ علي الدمناتي له اتجاهه ، والشيخ التادلي له اتجاه واسع . . . إلخ . كل ما في الأمر أن هناك مجموعة كما في المشرق ، وكيفما كان الحال، فهذه أفكار مطروحة قابلة للنقاش .

الهوامش :

(1) المطبعة المصرية الأزهرية ، 1350/ 1931 .

(2) «دائـرة معارف القرن العشرين» ، لمحمد فريد وجدي: 3/71 .

(3) «حاضر العالـم الإسلامي» ، الطبعة الثالثة بدار الفكر : 1/ 307 .

(4) «محمد توفيق البكري» تأليف د. ماهر حسن فهمي ، سلسلة أعلام العرب رقم 64: ص 8 - 9 .

(5) 2 / 304 - 305 .

(6) «اللؤلؤ المكنون في اختصار ابن عيشون» : مخطوط في خزانة خاصة بمراكش .

(7) دار الكتاب بالدار البيضاء 9:1956/ 178 .

(8) نشر ذلك في كتاب «في النهضة والتراكم» دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء 1986 : ص 257 - 277 .

(9) محمد بن علي دنية المنوه به في تأليفه : واسطة العقد النضيد في شرح حديث التحديد» ، المطبعة الأهلية بالرباط 1347 هـ : 32 - 33 .

ثم «مجالس الانبساط . . .» مطابع الإتقان بالرباط 1406/ 1986 : ص 242 .

(10) المصدر الأخير ص 241.

(11) القضية مبسوطة عند محمد بوجندار في «الاغتباط. . .» ، مطابع الأطلس بالرباط 1986 : ص 254 - 256 .

(12) تأليفه : «أغاني السقا ومغاني الموسيقى» مخطوط خ. ع. د 109 .

(13) من مقدمة للأمير شكيب أرسلان ، لكتاب «البينات» تأليف الشيخ عبد القادر المغربي ، المطبعة السلفية بالقاهرة 1344 : ص 13 - 14 .

(14) «الاغتباط» مصدر سابق : ص 252.

(15) ص 253 .

(16) «مظاهر يقظة المغرب الحديث» 2/ 374 - 375.

مُلاحَظات أوليّة حَول
إشكاليّة تجديد الفكر الاسلامي

(جمال الدين العلوي)
أستاذ بكلية الآداب ـ فاس

«. . . فإن النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والتألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة . . . وقد آذاها أيضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها ، وهي الفرق الموجودة فيها . والله يسدد الكل لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته» .

فصل المقال ـ ابن رشد

«. . . وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الافرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق : وأن رسومها هناك متجددة ، ومجالس تعليمها متعددة ، ودواوينها جامعة متوفرة ، وطلبتها متكثرة ـ والله أعلم بما هناك ، وهو يخلق ما يشاء ويختار» .

المقدمة ـ ابن خلدون

إذا كان من البين لدى الجميع أن الحديث عن تجديد الفكر الإسلامي ، أو لنقل تجديد الفكر العربي الإسلامي ، إنما هو حديث عن

إشكالية صعبة ومعقدة وشائكة ، فلعله من البين أيضاً أنه ليس لأحد أن يدعي الإحاطة بها في جميع مستوياتها ومختلف تجلياتها ، لا أن يتوهم أو يوهم الناس بامتلاك مفاتيحها من أجل الخروج بالفكر الإسلامي من السكون والجمود إلى الحركة والتجدد. غير أن الواضح فضلاً عن ذلك هو أن الأمر سيزداد صعوبة وخطورة إذا حاول المرء النظر إلى هذه الإشكالية في لحظة فكرية واحدة ، وجعلها موضوع عرض محدود ، وإن أتى في إطار ندوة ترجو أن تكون مساهمة في مشروع التجديد المأمول . ولهذا نشعر أنه من الواجب منذ البداية أن نبادر أولاً إلى الاعتذار عما قد نقع فيه من تسرع في الاستنتاج ، أو خطأ في الفهم ، أو شطط في الحكم ، والاعتراف بأنه لولا الوعي بضرورة الإسهام بالنصيب المقدّر للفرد في هذا الباب لفضلنا الإحجام عن كل كلام في الموضوع . والحق أن الباحث المهتم بالنظر إلى هذه الإشكالية في إطلاقها يجد نفسه أمام اختيارين اثنين : إما أن يستعيد القول السائد بلغة سعيدة ، إن جازت العبارة، ويحافظ بحرص صادق أو زائف على سلامة الحساسية العامة للذات العربية الإسلامية، وفي هذه الحالة يكون الصمت عندنا أفضل وأروع.

وإما أن يجرؤ على طرح بعض التساؤلات والإشكالات الجديدة مستلهماً في ذلك بعض ما شرع الفكر الإسلامي في تلمس الطريق إليه منذ زمن يسير، وفي هذا الاختيار الأخير يكمن عندنا بعض مما يسهم في مشروع التجديد الذي نجتمع من أجله اليوم في تسامح فكري وتفتح عقلي ومسؤولية تاريخية واعية .

ولعل مما يشهد للمرء في الأخذ بهذا الاختيار هو أن موضوع الندوة يعلن صراحة، كما يعلن ضمناً ، عن ضرورة العمل على تجديد الفكر

الإسلامي . والتجديد بما هو تجديد يقتضي الموجود المعدوم ، ومن ثم كان الموضوع دعوة إلى استئناف النظر من جديد في العوائق التي حالت ، وما تزال ، دون تحقيق التجديد المنشود ، ودعوة في الآن نفسه إلى العمل على تحقيق الشروط التي تسمح بتجاوز الأصول الفلسفية والمبادىء المعرفية للأطر الفكرية القديمة . وإذا كان الأمر كذلك فإننا لا نريد أن يفوتنا ها هنا أن نسجل لهذه الندوة إعلانها الشجاع واعترافها الواعي بتجديد الفكر الإسلامي ، إذا كان هذا الوعي قد أصبح عند البعض من قبيل البديهيات فإنه ما يزال عند الكثيرين في عداد ما لم يفكر فيه بعد . . .

وإذا كان هذا العرض السريع لا يطمح إلى تقديم تحليل شامل لإشكالية الحداثة والتجديد في الفكر العربي الإسلامي ، لأن صاحبه لم يمتلك بعد رؤ ية متكاملة في مستوى الإعلان والنشر ، فإنه سيكتفي في مرحلة أولى بعرض بعض المقدمات الأولية أو لنقل بعض المعطيات التمهيدية عن الوضع الراهن للفكر الإسلامي . وقد تنتهي بنا هذه المرحلة في اختصار شديد يحترم القارىء والمستمع إلى الوقوف من جديد على فشل مشروع التجديد أو مشاريع التحديث التي روَّج لها بعض مفكرينا في العقود الأخيرة ، ولكنها ستكون في الآن نفسه مناسبة لذكر بعض الوقائع ، الحقائق أو الأسس التي يمكن الارتكاز عليها في مشروع التجـديد المنشود ، وأما المرحلة الثانية والأخيرة من هذا العرض فإنها ستقتصر على الإشارة بشكل سريع إلى إشكال التراث من خلال الدعوة إلى إعادة قراءته في ضوء مستجدات البحث العلمي المعاصر ، وذلك في أفق التحرر من العوائق الأيديولوجية والمعرفية التي حالت دون تحقيق الخطوة الأولى في مسيرة التجديد في الفكر الإسلامي ، ليصح لنا بالفعل نعته بالإسلامي والحديث في آن واحد . ونظراً لاتساع الفضاء الزمني والفكري بهذا

المشروع فإننا سنكتفي بوضع بعض رؤوس الأقلام ، أو طرح بعض الخلاصات العامة ، مستلهمين في ذلك إسهامات سابقة نعتقد أنها تشكل بالفعل ، على قلتها وضعف صداها ، نقلة نوعية في الوعي العربي الإسلامي المعاصر .

- I -

قد يجوز لنا القول في البداية أن التجديد ليس إحياء آلياً لمخلفات الماضي أو استنساخاً بليداً لثقافة الأسلاف ، ولا انبهاراً ساذجاً بالغرب وقطيعة موهومة مع التراث ، ولكنه تجديد لمقولات الفكر القديم وأطره المعرفية ، وإحداث تحول في أصوله الفلسفية ومبادئه الابستمولوجية . ولن يتأتى لنا تحقيق التجديد بهذا المعنى ، فيما نفترض ، إلا بفضل العودة إلى قراءة التراث بعيون جديدة، ومواكبة التجربة التاريخية التي تخوضها المجتمعات الإسلامية منذ اصطدامها أو صدمتها بالحداثة الأوروبية ، مواكبة فعالة تنتقل من التعبير عن هذه التجربة الفريدة إلى التنظير لها وتوجيهها نحو آفاق التحديث والمعاصرة . وقد يكون من الكلام المعاد التأكيد ها هنا على أن الشرط الأول لهذه القراءة المزدوجة التي تشكل عندنا مدخلاً لتجديد الفكر الإسلامي ، إنما هو بعبارات واضحة استيعاب معطيات الثورة العلمية المعاصرة، وتمثل آفاق الثورة المنهجية التي عرفتها العلوم الإنسانية في العقود الأخيرة. ونحن نعتقد أن هذه الضرورة، فضلاً عن كونها قدراً من أقدارنا التاريخية ، ستجعلنا في موقع يمكننا في الآن نفسه من امتلاك تراثنا وتجربتنا التاريخية المعاصرة امتلاكاً علمياً دقيقاً ، كما أنها ستعمل على التخفيف من هيمنة الأطر المعرفية القديمة على فكرنا الحديث ، وضبط التضخم الايديولوجي الذي يشكل في

الوضع الراهن أحد معوقات التجديد المأمول .

ومن الواضح أن هذه الخلاصة الأولية التي لا تعدو أن تكون صياغة مبسطة لبرنامج عمل يقتضي تكاثف جهود الباحثين من مختلف الميادين المعرفية ليست دعوة إلى القطيعة مع تراثنا الثقافي ، لأن مثل هذه الدعوة إنما هي تجاهل أو جهل بمنطق التجديد الثقافي في السياق العربي الإسلامي ، ومن ثم فإنها ليست دعوة ساذجة إلى استعادة التجربة الغربية ، أو رفعاً لشعار تبني النموذج الغربي ، ولكنها ليست في الآن نفسه انكفاء على التراث ودعوة الناس إلى إحيائه لما فيه خلاصهم ونجاتهم ، لأن في ذلك أيضاً جهلاً بمنطق التاريخ وذهولاً عن التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة . ولا نغالي إذا قلنا أن هذا الجهل المزدوج وهذا الذهول عن تغير الأحوال ، بعبارة ابن خلدون وهو الدعوة المردودة ها هنا . يشكل خلاصة التوجهات العامة لبرامج ومشاريع الفكر العربي الإسلامي السائدة في العصر الحديث . وإذا كان الأمر كذلك فقد يحق لنا القول بفشل تلك المشاريع وقصورها عن الاضطلاع بالمسؤولية الفكرية والتاريخية التي يتطلبها الوضع الراهن للمجتمعات الإسلامية ، كما يحق لنا التأكيد على زيف الإشكالية الرئيسية لفكرنا الحديث أعني إشكالية الأصالة والمعاصرة ، أو التقليد والحداثة ، أو التجديد والتراث .

وإذا كان من الكلام المعاد التذكير ها هنا بملامح تلك الإشكالية المعروفة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث ، فإننا سنكتفي بالإشارة في اختصار إلى الصراع المشهور بين أنصار الأصالة وأنصار المعاصرة إنما هو صراع بين مشروعين نظريين ، برنامجين مجردين مفارقين ، لم يلامسا التجربة التاريخية الحية للمسلمين المعاصرين، ولا عبّرا عنها أو نظّرا لها .

ما يزال هذان المشروعان أعني مشروع أنصار التراث ومشروع أنصار الحداثة ، في حاجة إلى الكشف عن نظاميهما الفكريين الخاصين مثلما شرع في ذلك بعض الباحثين وذلك من أجل تحديد علاقتهما بالفكر الغربي الحديث والفكر الإسلامي القديم ، وذلك باب آخر من البحث لا يعنينا ها هنا بالقصذ الأول .

ومن هنا يبدو أن اختزال الواقع الإسلامي الغني والمعقد إلى قطبي التقليد والحداثة أو التراث والمعاصرة ، بالشكل المطروح والمعتاد منذ زمن غير قصير إنما هو علامة من علامات النقص والقصور الثقافي ، وعلامة من علامات الفشل في عملية الدمج بين المواقف المطالبة بالأصالة العربية الإسلامية في صورتها التقليدية القديمة وبين الانفتاح الواقعي على الحداثة المادية ، تلك التي يراد لها أن تكون مقطوعة الصلة بالحداثة الفكرية . وإذا جاز لنا أن نشير ها هنا إلى الضغط القوي الذي تمارسه المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على مصير الإسلام والمسلمين ، وهو من الحدة والعنف بحيث يتجاوز ما قد يكون هنالك من توجيه وضغط في الاتجاه المعكوس لتبين لنا أن من أولى مهام المفكر المسلم اليوم القيام بتحليل دقيق وفحص شامل لهذه المفارقة التاريخية المشكلة لأكبر التحديات الخطيرة التي تواجه المسلمين اليوم على اختلاف مستوياتهم ، وتباين مواقعهم في الهرم الاجتماعي . وهكذا يتبين أن العودة الباردة الجامدة إلى التراث لا يمكن أن تشكل تجاوزاً لهذا التفاعل الإشكالي بين نزعة ماضوية وضغط واقعي مستقبلي ، كما أن الانبهار الساذج بالنموذج الغربي ليس سليماً للخلاص .

ومن الوقائع التي ينبغي تسجيلها ها هنا هي أنه إذا كانت المجتمعات الإسلامية تشهد اليوم تحولات على المستوى الاقتصادي تسير

بإيقاع سريع لم تبلغه في مراحلها السابقة قديمها وحديثها ، فإنها تشهد في مقابل ذلك ضيقاً في الآفاق الفكرية ، وتدنياً في مستوى الإنتاج العلمي وتدهوراً في التسامح الفكري الذي عرفته في بعض فترات تاريخها القديم والحديث أيضاً . وقد ازداد الأمر حدة في السنوات الأخيرة مع استفحال المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فازدهر القول الايديولوجي الزائف ، سواء في ذلك من اتشح برداء إسلامي أو من فضل السفور ، على حساب الفكر العلمي النقدي .

ومما ينبغي أن يذكر في هذا الصدد هو أن القول الايديولوجي السائد اليوم وإن كان يولي اهتماماً خاصاً للتراث الثقافي والديني القديم ، فإن اهتمامه هذا لا يشكل إعادة قراءة لهذا التراث في أفق العمل على تجديد الفكر الإسلامي ، وإنما هو استغلال للموروث الثقافي من أجل تعبئة العقول لتحقيق أغراض لا تخدم التراث القديم ولا الفكر المعاصر . ومن هنا يتبين ما قلناه من ندرة في الإنتاج العلمي ، وقصور عن تحليل التناقضات المتراكمة منذ زمن ليس باليسير ، أعني التناقضات الناتجة عن الصراع المستمر بين استراتيجيتين متعارضتين : استراتيجية ربط المجتمع بالتقليد ، واستراتيجية التحديث التي يفرضها القبول الاضطراري أو الاختياري بالتنمية الاقتصادية ، باعتبارها قدراً من أقدارنا التاريخية المعاصرة .

هذا وإن ازدهار «الخطاب الإسلامي» وتكاثر التظاهرات «الإسلامية» لا يمكن ، فيما يبدو ، أن يحركنا إلى القول بأننا نشهد اليوم انبعاثاً جديداً للعقل الإسلامي في صورته الكلاسيكية ، أو في صورة جديدة ، قديمة ، وذلك لأننا ما نزال نرى إلى اليوم أن العلوم الأساسية التي دشنت المرحلة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي لا تكتسي من الأهمية ما كانت

تحظى به في اعتبار مفكرينا القدامى ، بل إنها على العكس من ذلك ما تزال من قبيل اللامفكر فيه ، اللهم إلا ما كان من استعادتها بشكل مدرسي بارد ، يقف عند الوصف والتقرير والإعجاب الساذج ، وهو أمر لا نعتقد أنه يرضي المعاصرين أو الأسلاف .

ولعل من الظواهر التي تدعو إلى التأمل في هذا السياق أننا لا نشهد اليوم إسهاماً نظرياً جديداً يشبه أو يقرب مما قام به الفكر الإسلامي القديم في مرحلة تشكله الأولى ، عندما شرع في بناء معارفه العلمية الخاصة ابتداء من القرن الثاني للهجرة . ومن ذا الذي يمكنه اليوم أن يشير إلى مفكر واحد حاول أن يقوم بتحقيق إنجاز عظيم قريب مما نجح الشافعي في تحقيقه على سبيل المثال عند وضع رسالته الشهيرة التي دشن بها ، كما هو معروف ، علماً جديداً يصح اعتباره علامة فاصلة بين مرحلتين في تاريخ التشريع الإسلامي ، إن لم نقل في تاريخ الفكر الإسلامي على الإطلاق . . . وهكذا يمكن أن نعدّد الأمثلة إلى ما شاء الله ، دون أن يكون الغرض من ذلك استنهاض الهمم إلى تقليد الاسلاف فيما فعلوا بشكل آلي ، وإنما لنشير إلى أننا لم نشرع بعد في بناء علومنا الخاصة المستجيبة لمتطلبات عصرنا ، ولما بلغته معارفنا العلمية ، كما صنع آباؤ نا في اضطلاعهم بمسؤوليتهم التاريخية بكل جرأة وشجاعة .

والواقع أنه إذا كنا لا نملك إلا أن نشهد بالضحالة الفكرية ، وتدني مستوى البحث العلمي الإسلامي في العصر الحديث ، فإننا لا نملك في مقابل ذلك إلا أن نلحظ دون استغراب نوعاً من الاستغراق الإيديولوجي الذي يصح النظر إليه ، في جانب من جوانبه على الأقل ، باعتباره نتيجة لوقوف المفكر المسلم اليوم بذهول وافتتان أمام غنى التراث وضخامته ،

بدل أن يتساءل عن كيفية قراءته أو إعادة قراءته في ضوء ما انتهى إليه البحث العلمي المعاصر ، من أجل الإسهام في تحقيق مظهر من مظاهر تجديد الفكر الإسلامي بناء على أن قراءة جديدة للتراث هي المدخل الرئيسي للتجديد المنشود . غير أن ما ينبغي أن يكون حاضراً عندنا بالإضافة إلى ما تقدم هو أنه ليس لنا أن نقيم علاقات وروابط حية مع تراثنا القديم في أفق التجديد ما لم نقبل في الآن نفسه ما يقتضيه منطق الحداثة بشجاعة ومسؤولية ، كما أنه ليس لنا أن نساهم في تحقيق حداثتنا ما لم ننقذ تراثنا من النظرة اللاهوتية ، إن صحت العبارة ، لنجعله تراثاً تاريخياً بالنظر إليه في تاريخيته المتجددة المتحركة ، والعمليتان كما نرى مترابطتان ومتكاملتان لا تغني إحداهما عن الأخرى ولا تحجب الواحدة منهما الثانية . ومن هذه الجهة نريد أن ننظر إلى مسألة التراث في الفكر الإسلامي ومنزلتها في مشروع التجديد ، بعد أن وضعنا في الكلمات السابقة خلاصة أولية وسريعة لبعض المحاور الأساسية في تجديد الفكر الإسلامي .

— II —

ليست هناك حاجة، فيما نعتقد، إلى التذكير بما اكتسته وتكتسيه مسألة التراث في الفكر الإسلامي الحديث من أهمية خاصة، كما أنه ليست هناك ضرورة إلى الحديث عن الأسباب التاريخية التي جعلت منها المحور الأساسي في اهتمامات المثقفين، أو أحد المحاور الأساسية على الأقل، لأن تلك أمور أصبحت من قبيل المقدمات المتعارف عليها كما قيل، وكل حديث عنها لن يكون إلا من باب الأحاديث المعادة والمكررة. ولهذا يمكن أن نكتفي في النظر إلى التراث من هذه الجهة بالإحالة على الأدبيات التي كتبت في الموضوع، وهي كثيرة ومتنوعة، ليتبين القارىء

من خلالها ما أشرنا إليه من أهمية قصوى لمسألة التراث، ويقف في الآن نفسه على السياق التاريخي الذي يفسر طغيان هذه المسألة في القول الإسلامي الحديث. أما ما يعنينا نحن بالقصد الأول فهو محاولة بيان الدور الأساسي للتراث في تجديد فكرنا المعاصر، انطلاقاً من اقتناعنا بأن لا تجديد إلا عن طريق التراث، وبناء على أن هذا الدور لن يكون فعالاً وحاسماً إلا إذا عملنا على إعادة قراءة تراثنا وفق متطلبات الحاضر وآفاق المستقبل، وعملنا في الآن نفسه على إعادة قراءته في ضوء ما يفرضه مستوى المعارف العلمية في العصر الحديث. . . على أننا سنكتفي مراعاة لما يفرضه المقام بطرح بعض المقدمات والمعطيات في اختصار شديد آملين العودة إليها بقصد تطويرها وتعديلها وإغنائها على ضوء ما قد تثيره من نقد أو نقاش.

إن إعادة قراءة التراث لن تكون من مقدمات التجديد الفكري ما لم تكن مستوعبة للجهاز المفاهيمي والمنهجي الذي بلوره البحث العلمي المعاصر وما يزال يعمل على تجديده باستمرار. ومسألة الاستيعاب هذه فضلاً عن ضرورتها المعرفية يمكن رفعها إلى رتبة الأقدار التاريخية المفروضة، أعني الأقدار المرتبطة بالتجديد لا الأقدار بإطلاق، وإلا فإنها ما تزال غائبة تماماً عن كثير من المهتمين بالبحث في التراث الثقافي، وغائبة أيضاً عن علمائنا المهتمين بتاريخ التراث الديني في الإسلام. ولو كانت قدراً بإطلاق لما جاز غيابها ولا تصور وقوعه. إنها إذا قدر وضرورة مرتبطة أشد ما يكون الارتباط بمشروع التجديد الفكري المنشود. ومن هنا يتبين أن الدعوة إلى استخدام الأدوات العلمية الجديدة في الفهم أولاً وفي التحليل والتنظير ثانياً مطلب أساسي في دراسة الفكر الإسلامي، ولكنها إلى جانب ذلك مطلب ضروري في إعادة تحريك فكرنا المعاصر. وهذا يعني أن الدعوة إلى تطبيق المناهج الجديدة ليست أبداً درجة من الدرج،

أعني مجرد «موضة» كما يقال، وإنما دعوة من شأنها أن تحقق في آن واحد امتلاكنا العلمي للتراث وتجديد فكرنا المعاصر. ومن هذه الجهة نربط بين التراث والتجديد أو بين التجديد والتراث، ومن هذه الجهة أيضاً نفهم أن يكون للتراث الدور الأول في التجديد، وأن تكون معطيات البحث العلمي المعاصر الأساس الضروري لهذا الدور. وبعبارات أخرى نقول إن ارتباطاً حيًّا فعالاً في غير استعباد قاتل أو توجيه أعمى إنما يتم من خلال استيعابنا لمنطق الحداثة استيعاباً نقدياً في غير خضوع ولا استلاب، كما أن الإسهام في تحقيق حداثتنا والمشاركة في حداثة العصر إنما يتم هو أيضاً عن طريق إنقاذ تراثنا من النظرة اللاهوتية اللاتاريخية السائدة، بالإعلان عن تاريخية العقل وتاريخية التراث، وهو الإعلان الذي يحررنا من الاستعباد المزدوج لفكرنا المعاصر، ويحررنا أولاً من اجتهادات الأسلاف كمقدمة لوضع اجتهاداتنا الخاصة والشروع في بناء تراثنا المعاصر، كما أتموا هم بناء تراثهم القديم بالكيفية التي قدر لهم أن يفعلوا بها في تاريخهم وثقافتهم. ولا أعتقد أن هناك من ينازع في هذه الرغبة التاريخية المشروعة إلا من أعماه العناد وأضلته المكابرة.

نعم إننا نعلم أن هذه الدعوة أو الدعوى تحمل من العمومية والغموض ما يجعلها في حاجة إلى كثير من التفصيل والتفسير، ولكننا نعلم مع ذلك أن أحسن طريق بتفصيل القول فيها، وأجود مسلك في تفسيرها بل في اختبارها هو الانتقال من التنظير إلى الممارسة، عبر تنظير متواصل ومستمر، لأن ذلك ممارسة للتجديد بما هو عملية تاريخية متدرجة ومتنافية. وهكذا نمتلك حاضرنا بامتلاك ماضينا أو نمتلك ماضينا بامتلاك حاضرنا، وتلك مغامرتنا الفكرية الحديثة. . . وقد شرع بعض الباحثين في العالم العربي الإسلامي بالفعل في ممارسة هذه المغامرة، التجربة التي

تعيد ربط الصلة بيننا وبين فكرنا القديم في عصره الكلاسيكي المتنور وتجعل فكرنا المعاصر قادراً على الفكاك من هيمنة الإيديولوجي والانتصار للفكر النقدي العلمي، وفي ذلك تجاوز عملي لما أثبتت التجربة التاريخية فشله، وأكد البحث العلمي المعاصر تهافته، وأعني به ما يسود البحث في التراث من توظيف إيديولوجي سافر، سواء عند أولئك الذين يعلنون أو يضمرون قراءة للتراث بالتراث، أو قراءة تراثية كما سماها البعض، وهي قراءة لماضي الفكر بوساطة ما وضعه من مبادىء لاهوتية وأوليات معرفية، أو عند أولـئك الذين يرفعون شعار العلم ويتجملون بالعلموية فيقتلون التراث ويجهضون إمكانية التجديد، كما يروم الأولون بوعي أو بدون وعي الاكتفاء بانتساخ التراث انتساخاً فيلتقون مع الآخرين في طريق مسدود قصير النفس منعدم الآفاق.

على أنه إذا كنا نقول بضرورة التقاء قراءتنا للتراث بمعطيات البحث العلمي المعاصر، وكنا بذلك نحمل فكرنا في هذه المرحلة الانتقالية عملاً مزدوجاً وجهداً مضاعفاً، فإن علينا أن نبرر هذا التزاوج وأن نشير إلى الأسئلة والتساؤلات الجديدة التي يطرحها، والإشكالات الخصبة التي يثيرها، سواء تعلق الأمر بالتاريخ العـام أو بتاريخ الفكر، وذلك كله في أفق إنجاز المهام الأولية في مشروع التجديد الفكري الطويل النفس. غير أن تلك مهمة أخرى يمكن تركها إلى مناسبة لاحقة أما الآن فلنكتف بالإشارة إلى أن ذلك لا يمنع من أن نميز في هذه المرحلة بين تراث يسهم فيما نرجوه من تحول وتجديد، وبين تراث لا يمكن إلا أن يعوق مسيرتنا وطموحنا إلى بناء فكرنا الجديد وصنع تراثنا الخاص.

وفي هذا السياق نحيل إلى ما ذكرناه في مقالة سابقة من وجود معنيين للتراث بشكل عام: تراث متقطع ميت غير فعال، وتراث مستمر فعال يحدد

السلوك وينتج القيم ويشرط الفعاليات الفكرية للأجيال المتعاقبة في أمة من الأمم. نحيل على ذلك أولاً لنؤكد مرة أخرى أن هذا المعنى الأخير للتراث هو المقصود أولاً بإعادة القراءة، لا من أجل معارضته أو رفضه، بل من أجل امتلاكه امتلاكاً علمياً دقيقاً يسمح بالتجاوز ووضع البديل، وهو الأمر الذي لن يتم فيما نفترض الأمن خلال الوعي بأن هذا التراث إنما هو نتاج إنساني تاريخي، وإن كان في جزء منه تأمل في القول الإلهي. ومن هذه الجهة نفهم قول من قال: إذا كان الأسلاف قد مارسوا حريتهم في هذا التأمل، وفي غيره مما عرض لهم، بطريقتهم ومناهجهم وأدواتهم الخاصة، فليس من مانع يمنع من أن نمارس نحن اليوم تأملاتنا بطرقنا ومناهجنا وأدواتنا، وسواء في ذلك ما وضعه العقل العلمي الحديث اليوم أو ما قد نضعه نحن غداً، وإن كان العلم لا وطن له كما يقال. ونذكر ذلك ثانياً لنشير إلى أن جزءاً من التراث بالمعنى الأول وهو بعض من تراثنا الفلسفي، العلمي الذي يجب أن نعيد إدماجه ورد الاعتبار إليه لا يشكل عندنا قيمة تاريخية فحسب بل أنه يمثل عاملاً من عوامل تحريك فكرنا النقدي الحديث، وإسهاماً في تنشيط إيقاع حداثتنا البطيء والمتراجع. وذلك لأننا نجد فيه مثالاً للحوار الثقافي الحر المفتوح، ونموذجاً للإيمان بقدرة العقل على إبداع الحقيقة في استقلال عن كل حجر أو وصاية، وتلك بعض من الدروس الكبرى التي يمكن أن نستلهمها اليوم، كما نستلهم أي إنجاز عظيم للأسلاف، دون أن نتهم بالمروق عند أولئك الذين يلوحون بمقولة الغزو الثقافي في وجه الجميع.

والخلاصة أن قدرنا المعاصر يفرض علينا أن نجمع في لحظة فكرية واحدة بين الماضي من جهة وبين متطلبات الحاضر وآفاق المستقبل من جهة أخرى، وهو الأمر الذي يقتضي تسامحاً فكرياً كبيراً وتفتحاً مستوعباً

لمنظومتين فكريتين مختلفتين ومتكاملتين، وذلك في أفق وضع الملامح الأولى لمنظومة فكرية جديدة ننتسب إليها وتنسب إلينا. وفي هذا الصدد نجدّ أنفسنا مضطرين إلى التأكيد من جديد على أن الرافضين لمعطيات البحث العلمي المعاصر هم أولئك الذين يجهلون كل شيء عن تقدم المعرفة العلمية اليوم، ومن ثم يجهلون أو يتجاهلون الثورة الفكرية والمنهجية التي حققتها العلوم الإنسانية في العقود الأخيرة والشروط التاريخية التي تمت فيها تلك الإنجازات الكبرى. أما الرافضون للتراث أو المتحفظون ضمناً أو صراحة فإنما يأتون من أولئك الذين يجهلون التراث جهلاً تاماً، رغم زعمهم بأنهم أكثر الناس علماً به، أو من أولئك الذين يكتفون بنتف منه قليلة أو بما روجته بعض المؤلفات المدرسية. ولن يقوم تجديد لفكرنا المعاصر فيما نعتقد لا على أيدي الأولين ولا الآخرين.

وبعد فإننا على وعي بما كان ينبغي أن يقال أو ببعضه على الأقل وعلى وعي أيضاً بأننا لم نقل في هذه الورقات شيئاً كثيراً، ولكن ما كل ما تفكر فيه الأذهان تحتمله القراطيس. على أنه إذا كان لنا من جهة أخرى أن نواصل الحديث عن قضايا تراثنا ودوره في تجديد فكرنا المعاصر فإن وعينا بما تقتضيه المهام المطروحة في هذا الصدد من فكر علمي نقدي، وما تفرضه المرحلة التاريخية التي نمر فيها اليوم من سيادة مناخ إيديولوجي خانق، وهيمنة للأطر المعرفية التقليدية، يجعلنا نتشكله كثيراً وباستمرار في قرب تحقق المراحل الأولى في التجديد الفكري عن طريق القراءة الجديدة للتراث كما أسلفنا، لأن كل تضافر بين التقليد والحداثة وكل مواجهة خصبة بينهما توضع موضع شك ورفض ينتهي إلى رفع كل تواصل ممكن. فهل يكفي أمام هذا كله ما قيل ها هنا، وما قاله من تقدمنا في هذا

السياق أم أن الأمر يقتضي انقلاباً شاملاً يفوق قدرة المفكر ويتجاوز مجال عمله وآفاقه؟ ذلك أمر لا نستطيع الجزم فيه بقول، ونكتفي بالتأكيد في ختام هذه الكلمة على أن تجديد الفكر الإسلامي إنما هو مشروع وليس تاريخاً تحقق وانتهى، وأن الحديث عنه ليس حديثاً عن ماض ولكنه حديث عن مستقبل نرى تباشيره في الأفق البعيد.

المحتويات

هذا الكتاب

«إن موضوع هذه الندوة المتمثل في مسألة «تجديد الفكر الإسلامي» موضوع ثري ونابض بالحياة، وهو في ذلك يستوحي غناه من حيوية الدين الإسلامي الحنيف الذي حث على التفكير المتجدد الوثاب. إن التجديد في إطار الدين الإسلامي الحنيف كما فهمه السلف الصالح وكما نفهمه اليوم هو عودة وإحياء للمبادىء الصحيحة التي قام عليها صرح الإسلام ورجوع إلى المعاني السامية التي يتضمنها الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة. والعودة هنا بمعنى الأخذ بالدين ضمن حياة متجددة ومستأنفة، بحيث تقام حركة الفكر والمجتمع على التذكر المتجدد لسنن الله وحدوده وتتم مواجهة تحديات العصر في ضوئها».

مقتطفات من الكلمة الافتتاحية

مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الاسلامية والعلوم الانسانية ـ ا
المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ص.ب 4006 ـ بيروت ـ ص.ب ٨١